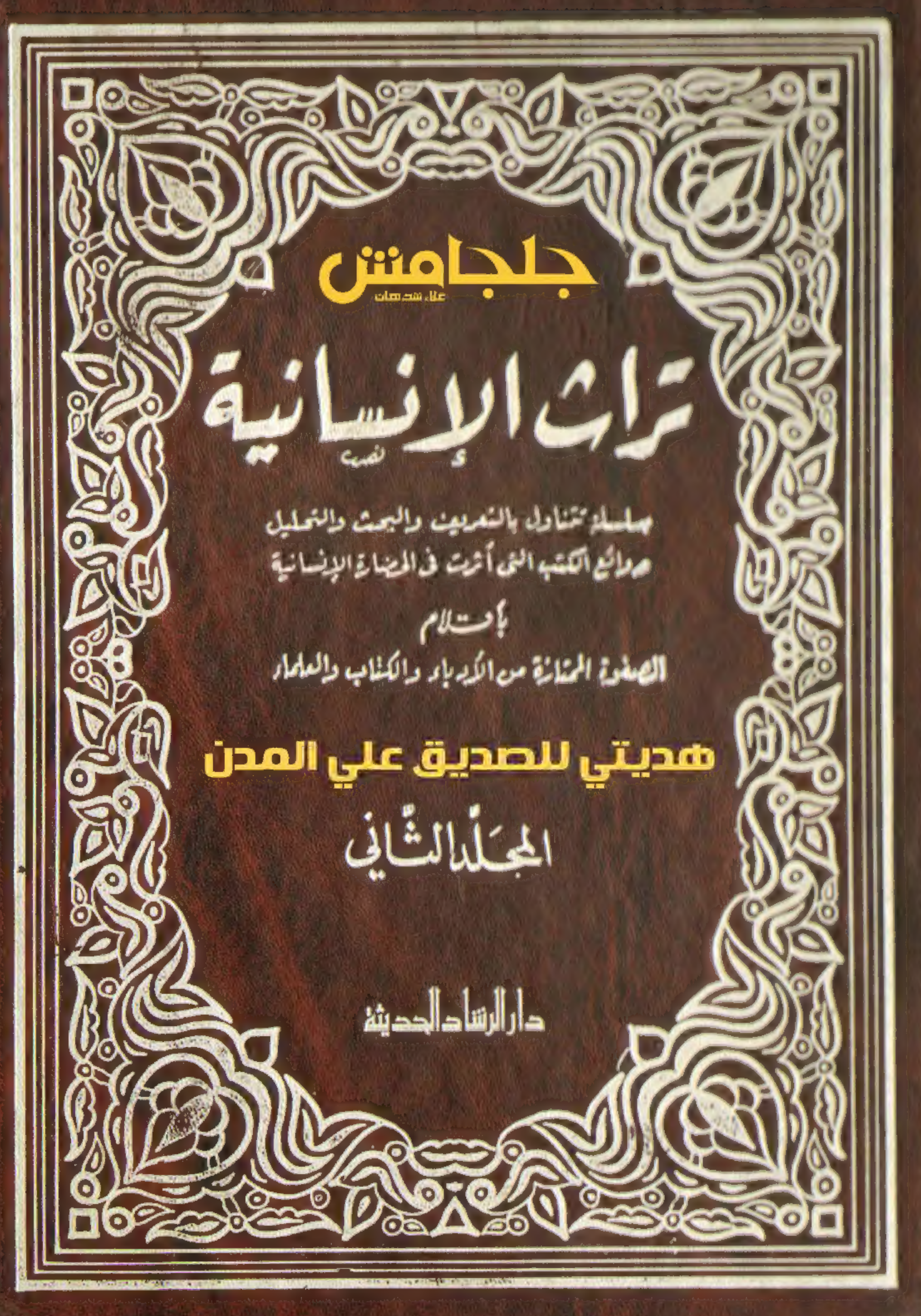

جلجامش
تراث الإنسانية
سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء
هديتي للصديق علي المدن
المجلد الثاني
دار الرشاد الحديثة

الضفادع لأرستوفانيس

بقلم
الدكتور محمد صقر خفاجة
أستاذ الدراسات اليونانية ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة

نشأة الملهاة[1] اليونانية وتطورها

ارتبطت الملهاة بعبادة ديونوسوس إله الخمر ؛ فنشأت من الأغانى المرحة التى كان يرددها أهل الريف فى أعياد هذا الرب ، عندما يتركون بيوتهم ، ويملئون الطرقات ، ويقيمون المهرجانات ، ويسرفون فى الأكل والشراب حتى يفقدوا وعيهم ، ويخرجوا عن وقارهم ، فيقوموا باستعراضات ماجنة ، يغنون فيها ويرقصون ، وقد لبسوا ثياباً تثير الضحك ، وتوجوا رءوسهم بأكاليل من أغصان الشجر وأوراقه . وكانوا يتبادلون ، فى هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ، ويبتكرون النكات البذيئة ، ويحملون صوراً مكبرة لعضو الإخصاب Phallos ، وكان يقف بينهم منشد يمجد إله الخمر ، ويتغنى بالنبيذ ، وتحيط به جوقة تردد بعض الأدعية والابتهالات . ويقول أرسطو « إن الملهاة نشأت من هذه الأغانى (Phallika) التى انتشرت فى كثير من بلاد اليونان ، وفى صقلية بالذات حيث ظهر إبخارموس (Epicharmos) ٤٨٥ ق . م ، فهذب هذه الأناشيد وألف منها ، لأول مرة ، ملهاة قصيرة ؛ أخذت تتطور وتتحرر بين يديه حتى استمدت موضوعها من الحوادث اليومية التى تثير الضحك ، وصور فيها شخصيات هزلية (التابع ، الجندى المغرور ، السكير) ويؤكد أرسطو أن هذه الملهاة التى ابتكرها إبخارموس انتقلت من صقلية إلى أثينا ، حيث بلغت أقصى درجات الكمال فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وليس من السهل أن نتتبع مراحل تطورها ، ونذكر التجديدات والتغييرات التى أضافها كل شاعر من شعرائها ؛ لأن الغموض أحاط بتطورها وارتقائها . وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله « إننا نعرف كل ما طرأ على المأساة من تطورات متتالية ، ونعرف من نظم فيها ؛ أما الملهاة فنجهل نشأتها »[1] . ولكننا نستطيع ، رغم هذا الغموض ، أن نستمد بعض المعلومات من مسرحيات أريستوفانيس التى وصلتنا . فمنها نعرف أن الملهاة تطورت حتى أصبحت تصور لنا المجتمع الأثينى تصويراً دقيقاً ، وتعالج شتى الموضوعات التى كانت

(١) يرى النقاد أن كلمة komodia « ملهاة » مشتقة من كلمة komos « استعراض ماجن » . وهم فى ذلك يخالفون أرسطو الذى كان يعتقد أنها مشتقة من كلمة kome « قرية » حيث وجدت الاستعراضات الماجنة لأول مرة .

(١) أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٤٩ أ وما بعده .

تشغل بال الآثينيين فى القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ، وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها فى إدارة الشئون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعليم بالدراسة والتحليل ؛ وتارة تتعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدبى . ولقد ارتقت لغتها رقياً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التى كانت تؤديها فى المجتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فيها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوى على ألفاظ من اللهجة العامية التى تعبر بدقة عن النكات والشتائم البذيئة ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدى إلى الفوضى والاضطراب فى التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ، ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان يحدث فى المأساة . أما الجوقة الغنائية فى الملهاة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد ضد الآخر ، وتحميس هذا ضد ذاك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب ضد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكانوا يضعون أقنعة تخفى وجوههم ويلبسون ثياباً تلائم أدوارهم المضحكة (الطيور ، الزنابير) .

وعندما ارتقت الملهاة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة : وكانت تنظم فى وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر بوضوح إلا فى مسرحياته . وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهاة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة ، والفكاهات المثيرة التى تهيىء الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع . ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين فى صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسى للملهاة وتتناول جوهره بالتفصيل .

ويتبع هذه المحاورة خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء براباسس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو ترتيلة أو ابتهال للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhema) ، ينتقد فيها الشاعر مظهراً من مظاهر الحياة العادية ، ثم يتبع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغانى الجوقة التى تشير أحياناً إلى بعض ما يجرى فى الملهاة ، تكتفى عادة بذكر ما سينتهى إليه الموضوع الرئيسى . أما المنظر الأخير من الملهاة ، فكان يعرف بالخاتمة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهى باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هى الملهاة القديمة حين بلغت أروع صورها فى أثينا فى يد خيونديس Chionides الذى عاش فى أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos (٥٢٠ — ٤٢٣ ق . م) ، وهو أعظم الشعراء الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهاة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شبهه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه « إنه حذا حذوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاؤه مقذعاً ، وتهكمه صريحاً ، لم يعـبر عنه بكلمات رقيقـة ، كما فعـل أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال ممن لا أمانة عندهم ، ولا خلق لهم » .

أريستوفانيس : نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهاة القديمة ، فانها ، فى رأى النقاد ، لا تقاس بعبقرية أريستوفانيس ، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيما للملهاة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا

بعد مماته . امتاز بنكتته البارعة ، ولمزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ؛ لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها ؛ هاجم المتجرين بالحرب ، ورجال الدولة ،والساسة من متملقى الشعب الغافل الذى يسمح لهم بأن يخدعوه . وهاجم السفسطائيين مثل سقراط[1] والأدباء مثل يوربيديس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانتقد مجلس الشيوخ ،والجمعية العمومية ،والمحاكم المختلفة وكان حواره يتدفق فى حيوية فياضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجاً ولو أن الشاعر كان يعوض عن خشونته بروح الفكاهة والنكتة الحاضرة . وكان يحب إضحاك الناس ،ويحاول حمايتهم من غباوتهم وممن يخدعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهتمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقداً مراً لفشلهم الذريع فى إدارة الشئون العامة . فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiazousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هى أن تتولى النساء أمورها حتى تستقر وتزدهر بعد أن انهارت وآلت إلى الزوال على أيدى رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويبرمون المعاهدات اليوم لينقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجمعاً للمرتزقة الذين يتقاضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفى مسرحيتى « أهل أخارناى » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسبرطة ، ويهاجم الداعين إليها ،ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون يخدعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون منها أموالا طائلة ، ينفقونها فى اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة جشعون يطمعون فى مجد زائف . ونظم ملهاة « البابليون » انتقد فيها كليون الزعيم الشعبي انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء منها بصعوبة . ولكن مضايقات الزعيم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تثن عزم الشاعر ولم تقلل من حماسه للنهوض برسالته ، ودليلنا على ذلك أنه استمر فى التأليف وكتب أربعين مسرحية قبل أن يموت فى سن الستين ، وصلتنا منها إحدى عشرة هى : أهل أخارناى[1] ، الفرسان ، السحب ، الزنابير ، السلم ، الضفادع ، الطيور ، النساء فى أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوسستراتا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذى نعرفه عنه هو ما يذكره فى مسرحياته ،وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك؛لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية ، واعتمدوا فى ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٢٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق . م[2]؛ ولكن يظهر أنه نظم ملهاتين وتقدم بهما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار إليه ، ويقال إنه تقدم بهما بأسماء مستعارة ، ولعل إخفاء اسمه يعزى إلى صغر سنه ، كما يرى هؤلاء النقاد ،

(١) اعتبره الشاعر زعيماً للسفسطائيين وصوره هكذا فى مسرحية السحب ولكنه كان مخطئاً فيما ذهب إليه من آراء لا يتسع المجال لمناقشتها هنا .

(١) أسماؤها باليونانية :
Acharnai, Hippes, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoi, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ekklesiazousai, Lusistrata, Ploutos.

(٢) اختلفت الروايات فى تحديد تاريخ مولده : ٤٥٦ ، ٤٥٤ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ق . م ؛ انظر أحدث المؤلفات القيمة التى عالجت هذه النقطة ، ورجحت التاريخ الأخير
Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs, London, 1958. Introduction.

ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة فى المسابقات المسرحية

ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة فى يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها فى بضعة عبارات فنقول: ان أريستوفانيس ولد، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد فى تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد فى جزيرة ليندوس ،ومن قائل بأنه ولد فى جزيرة رودس ، وفى رواية أخرى أنه ولد فى أجينيا أو فى مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم يمت قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التاريخية التى تشير إليها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذى لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا،ولقبوه بأمير الملهاة القديمة لأن مسرحياته دلت على روعة الديمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التى سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحيين ! وما أعظم أريستوفانيس الذى اجترأ على مهاجمتهم وأخلص فى توجيههم . فاستحق بفضل إخلاصه وجرأته تلك العبارة التى نقشت على قبره تمجيداً له « لقد حاولت ربات الجمال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس » .

منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، فى العالم اليونانى ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى فى أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية فى أربع أخرى[1] ؛ وهذا نصر لم يحرزه أى من شعراء الملهاة بمختلف أنواعها[1]. فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفى مقدمتهم أفلاطون الذى صوره فى المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، فى الجمهورية ، أيما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التى أشرنا إليها من قبل[2].

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ؛ فقلدوا مسرحياته ،أما المربى كونتليانس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدفق حوارها بخاصة فى الأجزاء الخطابية[3]، لذا كان هذا الناقد الرومانى يعتبر هوميروس وأريستوفانيس نموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهاة ببراعة النكتة ، وتوقد القريحة[4].

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً فى عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ؛ وتبعهم فى ذلك شعراء فرنسا وكتابهم الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس فى أسلوبه وسخريته اللاذعة ؛ ومنهم من تقمص روحه ، وحاكى طريقته فى النقد،ومنهجه فى التصور . ويعتبر رابليه (Rabelais) زعيما لهذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين وموليير واقتفيا أثر الشاعر اليونانى فى مطلع حياتهما . وقلده فى إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزى ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

---

(١) نال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابليون ، أهل أخارنائى، الفرسان والضفادع ، والجائزة الثانية على : الضيوف ، الزنابير ، الطيور ، السلام .

(١) انقسمت الملهاة اليونانية إلى «قديمة» وكانت تتناول الموضوعات التى عالجها أريستوفانيس ، «متوسطة وحديثة» وظهرتا بعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذتا لها موضوعات تافهة كوصف السكير ، والجندى ، والمنافق .

(٢) hai charites, temenos ti labein hoper ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ربات الجمال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس .

(٣) قوانين الخطابة ١٠ ، ١ ، ٦٥ .

(٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

حاز أريستوفانيس اعجاب كثير من الكتاب مثل برونج (Browning) وسونبرن (Surnburne) فتعددت ترجماته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت فى المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة ، فلاقت نجاحاً عظيماً لا فى هذه الدول فحسب، بل فى الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثانى ملهاة الضفادع والسحب والسلام فى الترجمة العربية التى نشرناها فى مشروع الألف كتاب .

الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح ، وقد ارتدى ملابس هيراكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى ؛ ليرجع يوريبيديس إلى أثينا التى كانت قد أقفرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين . وبعد أن يوضح له هيراكليس معالم الطريق الذى سبق أن اتبعه فى الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس فى رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحيرة التى تقع على شواطىء هاديس ، يعبرها ديونوسوس فى زورق خارون ، الملاح الذى يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عبوره ، نشيد الضفادع التى تسكن مستنقعاً قريباً من البحيرة ، فيقاطعها ، ويتحداها فى المقدرة على الإنشاد ، وتجرى بينه وبينها مباراة غنائية ، تنتهى بفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانثياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر فى الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطىء تأخذ الجوقة فى ترديد مقطوعات دينية وسياسية ؛ ثم يقترب ديونوسوس وكسانثياس من مملكة بلوتون ، إله الموتى ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول ، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونه فى أداء واجبه . عندئذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس فى أن يخدع أياكوس ويضلله ؛ وفجأة يصل خادم آخر بعثت به بروسربينا زوجة بلوتون ليدعو هيراكليس المزيف (أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الخادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق ، ويتهمان ديونوسوس بأنه احتال عليهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ويهددانه بالانتقام ، ثم يخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيداهمون كسانثياس ، ويهجمون عليه فى عنف شديد ظناً منهم بأنه هيراكليس ؛ فيؤكد الخادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فيما مضى ، عندئذ يعلن ديونوسوس (وقد ارتدى ثياب الخادم) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنان إلى أياكوس أن ينهال عليهما ضرباً بالسياط ليعرف الحقيقة فيضربهما ضرباً مبرحاً ؛ ليتعرف على شخصيتهما ؛ فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآلهة ، بطبيعتهم ، لا يتألمون ويفشل أياكوس ، ولا يستطيع التمييز بينهما ، فيتخلى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إله العالم الآخر وزوجه .

عندئذ يخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسانثياس مع خادم بلوثون . وهنا ينتهى الجزء الفكاهى من الملهاة ؛ وهنا أيضاً ينقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلى فى عصره .

ولقد لاقت هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الآثينى لأول مرة عام ٤٠٥ ق. م. ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تنله إلا الإلياذة(١)

(١) Stanford (W.R.) : Aristophanes, Frogs, p. 10. Cf., Roger (B.B.) : Five Comedies of Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.

فما السبب فى أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزلة السامية ؟ أيرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة، وطرائف شائقة ؟ أم إلى ما عالجته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية ؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة فى النقد، ونظريات هامة فى طبيعة الشعر ووظيفته ؟

يحتمل أنها نالت إعجاب الآثينيين لأهميتها السياسية ولكنها فى الواقع لم تشتهر فى العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثارت اهتمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبى يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية، وتحليلا دقيقاً لمسرحيات أيسخولوس وسوفوكليس ويوربيبيديس ، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث فى وظيفة الشعر وطبيعته ، لذا وصف النقاد الغربيون[1] « الضفادع » بأنها تفوق أعمال دريدن دقة ، ومقالات كولردج عمقاً ، وأبحاث أرنولد وسان بيف أصالة .

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى ، وخلت أثينا من شعرائها الكبار ، وأصبحت تعج ، كما قال ديونوسوس ، بمئات من المتشاعرين الذين حطوا من قدر الفن : « فلم يوجد بينهم شاعر أصيل بارع ، ينظم شعراً سامياً ، بل كانوا جميعاً يبوءون بالفشل ، وتختفى أسماؤهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها » . لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوربيبيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت فى حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع بخلاف شديد قد احتدم ، قبل مجيئه بلحظات ، بين أيسخولوس الذى تربع على عرش المأساة ، وبين يوربيبيديس الذى يريد أن يغتصب العرش منه ويحتل مكانه . ويقترب ديونوسوس من الشاعرين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع ، فيطلبان إليه أن يحكم بينهما ، فيقبل التحكيم ، ثم تبدأ المباراة . فينتقد كل منهما الآخر فى لغته وأسلوبه ، وفلسفته الخلقية ، وفى مقدمة مآسيه ، وفى تركيبها ووظيفتها ، وفى أوزانه وأشعاره الغنائية ؛ ورغم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر . فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما ، فيسأل كلا منهما رأيه فى سياسة القائد الآثينى المشهور ألكيباديس ، فيقول يوربيبيديس « إنه يكره الرجل الذى يتلكأ فى خدمة وطنه ، ويسارع إلى إلحاق الضرر به ، الرجل الذى يسعى إلى تحقيق مآربه الشخصية ، ولا يؤدى واجباته القومية » . ويرد أيسخولوس قائلا : « لا ينبغى أن نربى أشبالا فى المدينة أما إذا ربينا واحداً ، وكبر بيننا ، فيجب أن نرضى عن تصرفاته » .

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشاعرين ، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصح السديد إلى أثينا فى محنتها الشديدة ، فيعبر يوربيبيديس عن رأيه قائلا : « يجب علينا أن نرتاب فى هؤلاء الذين نثق فيهم اليوم ، ونعتمد على الذين لم نثق فيهم من قبل ، وأن نلجأ إلى وسائل غير تلك التى اتبعناها فيما مضى » . أما أيسخولوس فينادى بدفع الضرائب والاستمرار فى الحرب . وعندئذ يقترب بلوتون ، إله الموتى ، من ديونوسوس ، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذى يفضله ، فيقرر الحكم فجأة إرجاع أيسخولوس إلى أثينا .

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدبى فى تفضيل شاعر على آخر ، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين ، أبرز فيها محاسن كل منهما ومثالبه .

فنراه يبدأ بمدح يوربيبيديس ويثنى على منطقة القوى وحججه البراقة (٨٣١) ، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، وقياس الأبيات

(1) Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, p. 23.

قياساً دقيقاً بوضعها فى الموازين والقوالب المربعة (٧٩٥ – ٨٠٠) ، ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التى تحط من قدر المأساة . ومع ذلك تبدأ المباراة ويعيب يوربيديس على زميله الطريقة التى كان يستهل بها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامتة ، وقد أخفت وجهها لا تلفظ ببنت شفة ، رغبة منه فى خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لغته التى يحشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يوربيديس إلى تخليص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإبهام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملا بلا حراك ، بل أشرك الجميع فى الحوار ، السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ – ٩٥٠) ، كما علم الآثينيين كيف يقيسون الشعر ، وكيف يخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقلبون كل شىء على كافة الوجوه (٩٧١ – ٩٧٩) ، وحبب إليهم البحث والتحليل .

فيرد أيسخولوس على هذه الاتهامات قائلا : « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الرائعة التى تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك فى كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفتخر أيسخولوس بأنه ملأ المأساة « بالحرب والجنود البواسل والشباب القوى الذين يعيشون بين الحراب والرماح ، والقبعات والخوذات ، لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هى معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك بأن أشهر منشدى اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة ، وأعمال الزراعة ، وتنظيم المعارك ، والشجاعة فى الحروب[1] (١٠٣٠ – ١٠٣٥) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر فى المجتمع هى تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة .

والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة بمثل هذه العبارات ثم ينساها أو يتناساها فى نهاية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة فى تفضيل الشاعر الذى تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سماعه (١٤١٣) ، فيختار أيسخولوس . ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، ببراعة يوربيديس الفنية التى تظهر بوضوح فى تركيب مآسيه ، وصياغتها فى أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف ببراعة فى تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلماذا إذن فضل عليه أيسخولوس ؟ ألأنه كان يملأ مآسيه بالحروب التى يصفها ويتغنى بها ويشيد بمن يخوضون غمارها ؟ أم لأنه كان ، فى رأى أريستوفانيس ، يعالج موضوعات أجل من تلك التى تناولها يوربيديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد فى مسرحياته[2] الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذى يعالجه ، والبراعة الفنية فى بناء المسرحية ، وآمن بأن أيسخولوس ويوربيديس يستحقان التمجيد ، لأن أحدهما موهوب فى اختيار موضوعاته ، والآخر بارع فى فنه ، فاذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الظروف السياسية آنئذ فرضت عليه ألا يمدح

(١) الإشارة هنا إلى أورفيوس وموسايوس وهما منشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ، وإلى هيسيودوس الذى يصغره ببضعة سنين .

(٢) اهتم أريستوفانيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة فى كثير من مسرحياته ، بخاصة فى : أهل أخارناى ، السحب ، النساء فى أعياد ديميتر ، الضفادع .

يوربيديس الذى كان يهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين فى ماراثون وسلاميس ، وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التى أدت إلى إحرازه .

يجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقته . لقد عبر عن رأيه فى تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين . أعداء يوسبيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببراعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التى أصدرها ضد يوربيديس لا تزيد على فكاهات أوردها فى ملهاته بقصد التسلية والترويح ؛ فمثلا قوله على لسان أيسخولوس : « إننى أرفض المباراة مع يوربيديس لأن شعرى لم يمت ، فى حين أن شعر زميلى قد مات وأتى معه إلى عالم الموتى » ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر فى الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثيرة أراد بها أن يضحك المتفرجين ، ويبين لهم أن تحليل الشعر تحليلا دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، فى المسرحيات التى تناول فيها دراسة الشعر التمثيلى ، بأنه كان معجباً بيوربيديس الذى كان يتمتع بشهرة فائقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما يتضح من عشرات الأبيات الرقيقة التى استشهد بها أريستوفانيس فى ملهاة « النساء فى عيد تسموفوريا » حيث صور يوربيديس فى صورة « رجل مخلص لصديقه ، بارع فى فنه ، عميق فى تفكيره » وقد بلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا يحلو له إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتباس منها وترديدها فى مسرحياته حتى أن كراتينوس اتهمه بتقليد يوربيديس ، كما اشتق النقاد من اسم الشاعرين مصدراً يدل على هذه المحاكاة[1].

كيف يقال إذن : إن أريستوفانيس نظم « الضفادع » ليهاجم يوربيديس[1] وكيف يفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوربيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميليه ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصداقتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثانى سار ممتع (١٤١١ — ١٤١٣) . فكيف نتجاهل هذا الرأى الصريح ؟ وهل كان فى مقدور أريستوفانيس أن يقلل من شأن يوربيديس بعد أن اعترف ببراعته الفنية (٨٩٥) التى تتجلى فيما أدخله على المأساة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يوربيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التى لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور بخلدها ، وجعلها تتكلم فى شتى الموضوعات التى حرمها عليها أيسخولوس وسوفوكليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملا ، فبعد أن كانت تسرف فى المناقشات الدينية التى لا تضر ولا تنفع أصبحت تغنى بالموسيقى والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد ببراعة فى التعبير (٨١٥ — ٨١٧) ، ودقة فى تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة فى المأساة وضرورة الاعتماد عليها فى أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الذى أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوربيديس مغالاته فى فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهتمامه بتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ويخرجون على التقاليد ويهاجمون

(١) «يوربيد أريستوفانذين» "Euripidaristophanzein" انظر :
Ehrenberg (V.) : The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

(١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهاة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر زميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ؛ وهذا حكم سطحى سريع . فمن الواجب أن نفهم الحياة الآثينية فى ذلك الوقت لندرك الظروف التى نظمت فيها الضفادع ، انظر
Deschanel (E.) : Etudes sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

العبادات القديمة (٨٩٢ وما بعده) . وهذا نقد لا يقلل من شأن يوربيديس كشاعر فنان مبدع . إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثره بالسفسطائيين . ويظهر أنه نسي أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوربيديس ، واعتبروه هو الآخر مسئولا عن نبذ القديم ونشر المبادىء الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات : فنحن نرى أن أريستوفانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليبعث يوربيديس حياً ، ويعود إلى أثينا لأنها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المجدد ، وكان صادقاً أيضاً حين وافق ديونوسوس على إرجاع أيسخولوس لأنه ممتع مفيد . وبذلك يكون قد اعترف بعظمة يوربيديس الفنية ، وبين لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهتم بالموضوع قدر اهتمامه بالشكل وبتركيب المأساة تركيباً فنياً يشهد ببراعته اللغوية والموسيقية والغنائية . وعبر أيضاً عن إعجابه بأيسخولوس الذى كرس جهده لتناول موضوعات جدية نبيلة تهدف إلى تلقين الفضائل.وتعليم الأفكار النافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهاة ليهاجم يوربيديس ولم يكن ناقداً متحيزاً — بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة . اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية : الابتعاد عن المبالغة والتهويل، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفنى فى قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأى السديد مقياسين هامين في تقويم العمل الأدبى والحكم عليه .

لهذا كله سماه العلماء « خالق النقد القديم »[1]، وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بنى أحكامه فى النقد على أسس جمالية،وأخرى نفعية ، واتبع فى نقده منهجاً علمياً سليما . فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة منفصلة . وتحليلها تحليلا دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأديب وحياته. أثر ذلك على عمله الأدبى . وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفنى فى نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنه لم يغفل الأهداف الدينية والخلقية التى يرمى إليها الأديب ولكن هذا لا يعنى أنه لم يتأثر بالنزعة الواقعية التى تميزت بها الفنون والآداب اليونانية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قيود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اتبع الأسلوب التعقلى فى النقد ، وهو نفس الأسلوب الذى اتبعه يوربيديس فى تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالتها وروعتها .

ولعلنا لا نبالغ فى القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهاة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز فى القرن الخامس تعزى ، إلى حد بعيد ، إلى ملهاة « الضفادع » التى يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدرها بالقراءة والدراسة للحكم على ناظمها « كشاعر موهوب وناقد بارع » .

نماذج من الضفادع[1]

الجوقة : إننا نريد ، أيها الشاعران البارعان ،
أن تعرف الطريق التى يسلكها كل
منكما فى نظم أشعاره ؛ إن لسانكما

---

[1] Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.

(١) راعينا فى اختيار هذه النماذج أن تعبر القارىء عن معنى متكامل ؛ وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المحذوفة من النص،لأنها استطراد لا يؤدى حذفه إلى غموض فى الفكرة . انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة التى نشرناها فى مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما متحفزة . فقد نسمع من أحدكما كلمات المدينة المصقولة المنمقة . ومن الآخر كلمات ينتزعها من جذورها ، ويتركها تتدفق بلا توقف فى مكان ملىء بالأتربة .

رئيس الجوقة : عليكما أن تبدءا فوراً ؛ ولكن تجنبا ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تتبذلا فى القول ، ولا تنطقا بما ينطق به عامة الناس .

يوريبيديس : سوف لا أتكلم عن نفسى ولا عن مقدرتى فى الشعر إلا فى النهاية ؛ ولكنى سأبدأ الآن باقناع ذلك الرجل الدجال (أبسخولوس) ، وأشرح الحيل التى كان يستخدمها ليخدع المتفرجين السذج الذين تأثروا بفن فرونيخوس ، الذى كان يبدأ أولا بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، ويجعلها تجلس بمفردها ، ولا تكشف عن وجهها ، كأنها دمية لا تلفظ ببنت شفة .

* * *

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان يتصرف هكذا ؟

يوريبيديس : كان يحتال على المتفرج ، ويتركه يخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا بعض المقاطع ، ثم تجرى الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خبيث مخادع ! أكنت مخدوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (مخاطباً أبسخولوس) لم تعبس وتكشر عن أنيابك ؟

يوريبيديس : لأننى أدحض حججه وأضايقه . وبعد هذه السخافات عندما يصل إلى منتصف المأساة كان ينطق بعدد من الكلمات الضخمة التى تشبه الثيران ، كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لى !

ديونوسوس : اسكت !

يوريبيديس : أما الألفاظ الواضحة فكان لا يستعمل منها شيئاً .

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض أسنانك !

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل فى مسرحياتك ؟

يوريبيديس : ما أن تسلمت منك المأساة بعد أن حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ، وخلصتها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم تجنبت الثرثرة والمهاترة ، وتجنبت الغموض والإبهام ، وجعلت أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، فكرة المسرحية الأصلية: واستعملت الجمل البسيطة ، وقللت الحركة ومزجت بها المناجاة ؛ ولم أسمح لأحد أن يقف خاملا بلا حراك ، بل كان الجميع يشتركون فى الحوار ، السيد والسيدة ، والصبية والعجوز ، إذا دعت الضرورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة البالغة ؟

يوريبيديس : لا . بحق أبوللون ، إنى لم أفعل إلا ما هو دمقراطى .

ديونوسوس : (يخاطب يوريبيديس فى صوت منخفض) : عزيزى، دع هنا جانباً لأن الكلام فى هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوريبيديس : ثم علمت هؤلاء (جمهور المتفرجين) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوريبيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعد الدقيقة ، ويقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويبصرون ، ويفهمون ، وكيف يتفننون ويتشككون ، وكيف يقلبون كل شىء على مختلف الوجوه

أبسخولوس : هذا صحيح !

يوريبيديس : وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المنزلية التى نألفها ونعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتى وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأنى لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف بمشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً يمتطون جياداً مطهمة تزينها جلاجل رنانة .

* * *

تلك هى الأفكار التى رددتها كثيراً فى مسرحياتى وألقيتها على مسامع المتفرجين (يشير إليهم) ، وطبعتها فى نفوسهم بأن أدخلت فى أشعارى المنطق والبحث والتحليل ، فأصبحوا يفكرون فى كل شىء ويفحصونه ، ويهتمون بإدارة المنزل اهتماماً أزيد ، ويدرسون بعناية فائقة كيف يحدث هذا ؟ وأين يوجد ذاك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

* * *

الجوقة : أى أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا يجرى ! هيا أخبرنى ما قولك فى هذا

رئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يونانى أوجد الألفاظ الفخيمة ، واستعمل فى المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء الينبوع ينهمر ويتدفق .

أبسخولوس : لقد أغضبتنى هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أمعائى ، ولكن أجبنى (مخاطباً يوريبيديس) — حتى لا تظن أنى عاجز — ماذا يجب توفره فى الشاعر ليحوز إعجابنا

يوريبيديس : براعته وتوجيهاته ، لأننا نخلق مواطنين أصلح .

أبسخولوس : قل لى أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخيار .

* * *

يوريبيديس : وما الدور الذى قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

أبسخولوس : نظمت مأساة تملؤها الحروب . . انظر معى. كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء ! فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، ونهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحة الأرض وأعمال الزراعة ؛ أما هوميروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظيم المعارك

والشجاعة فى الحروب ، ومعدات المحاربين .

يوريبيديس : وعندما تنطق بكلمات كالجبال ضخامة أتقصد بذلك أنك تعلم الفضائل ؟ إنما كان ينبغى عليك أن تستخدم لغة البشر .

أبسخولوس : ولكن يتحتم علينا ، أيها الشيطان ، أن نبتكر عبارات سامية تناسب الأفكار والحكم الرائعة . ومن الطبيعى أن تستخدم أنصاف الآلهة عبارات أكثر سمواً ، ويرتدوا ثياباً أكثر فخامة من ثيابنا ، فأنت ترى أننى علمت الفضائل . أما أنت فقد قضيت عليها تماماً .

يوريبيديس : بماذا ؟

أبسخولوس : أولا بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة حتى يظهروا أمام الناس فى صورة تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنى لا أستطيع الحكم بين الشاعرين لأنى صديق لهما ، وأريد الاحتفاظ بصداقتهما . فأحدهما بارع مبدع ، والآخر سار ممتع .



أشعار منثورة لإيفان تورجنيف

بقلم

الأستاذ علي أدهم

ازدهار الأدب الروسي في القرن التاسع عشر ونضجه، وبلوغه مستوى الأدب العالمي الرفيع، يعد من الغرائب والمدهشات التي تكاد تلحق بالخوارق والمعجزات، فقبل قرنين ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم في آداب الأمم الغربية، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً، وحملها مكرهة على قبولها، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المجد، يقتفي آثار أستاذه الحاذق، ويحسن الأخذ عنه ومحاكاته، ولكنه لا يأتي بجديد يدل على أصالته ورسوخ قدمه، وظهر بوشكن (١٧٩٩ — ١٨٣٧) في أوائل القرن التاسع عشر، ومكنته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسي، وأعانه في الاضطلاع بهذه المهمة ليرمنتوف (١٨١٤ — ١٨٤١) والكاتب الروائي جوجل (١٨٠٩ — ١٨٥٢) الذي مهد السبيل لوثبة النثر الروسي.

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً في هذه النهضة الأدبية شأنه في سائر النهضات الأدبية، والانبثاقات الحضارية، وفي الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم على حساب الشعر، حتى بلغ الذروة في واقعية تورجنيف ودستوفسكي وتولستوي وغيرهم ممن هم أقل منهم شأناً ولكنهم مع ذلك من ذوي المواهب الأدبية السامية الممتازة.

وقد كان أكثر الكتاب الروسيين الذين اشتهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هؤلاء الكتاب بأنهم يعيشون على كد الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة يجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الهاوية بينهم وبين سواد الشعب الغارق في الجهالة، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً مختلفة من طراز الرجل «الزائد عن الحاجة» وبخاصة في مؤلفات تورجنيف وتشيكوف.

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التي لم تستطع تحقيق هدفها وأخمدت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنيرة، ولكن هذا المزيج الاجتماعي الفذ لم يكن قوي الصلة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الريبة والقلة من ناحية

الطبقة الحاكمة ، وبرغم ذلك كان همّ أفراد الطبقة المستنيرة تحرير الفلاحين ، ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الخلف بين المثقفين وجمهرة الشعب. وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم فى السبعينيات ، وانضموا إلى جماعات الشعب لينهضوا بالمزارعين ويمتزجوا بهم ، وقد أصبحت العلاقة بين المستنيرين وسواد الشعب من المشكلات التى استأثرت باهتمام الروسيين ، ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم.

وقد أصبحت جميع المسائل الخاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل لجماعة المستنيرين ، وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية ، ومما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية،ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الخاصة، وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوربية،والتفكير الغربى وأساليب الحياة الغربية.

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المتشبعين بالتقاليد الطبقية والأفكار الدينية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبيين ، وكان لانقسام المستنيرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى فى الحركة الأدبية الروسية،والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام ، ولا تزال آثاره بادية إلى اليوم فى أدب روسيا وسياستها.

ومن كبار ممثلى نزعة الاتجاه إلى الغرب فى تاريخ الأدب الروسى ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين ، وقد ولد سنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما فى مقاطعة أوريل الواقعة فى جنوب موسكو وشمال أوكرانيا ، وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمة ، وقد درس حيناً من الزمن فى جامعة موسكو ثم فى جامعة بتروغراد ، ودرس فى برلين بين سنة ١٨٣٨ وسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيجل هى النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألمانى ، وفتن بالثقافة الأوربية عامة ، ومن ذلك الحين لم يتزعزع إيمانه بالحضارة الغربية، ولم يكف عن الدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسى وفرط حبه للغة الروسية.

وبعد عودته إلى روسيا شارك فى الحركة الأدبية الصاعدة ، ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذى يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح فى منظومته المسماة «باراشا» التى نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر فى نظمها بأسلوب بوشكين الذى كان يعجب به أشد اعجاب وطريقة ليرمنتوف ، وفى بعض القصص القصيرة التى كتبها فى تلك الفترة ظهر تأثره بجوجل الذى كان يعتبره أحد موجدى الأدب الروائى الروسى ، وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية «شهر فى الريف» ومسرحية «سيدة من الريف» وشرع فى كتابة «صور صياد» ، وقد وطد هذا الكتاب الذى خلب الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملا هاماً فى إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذى كان يشين الأمة الروسية ويزرى بمكانتها بين الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف فى هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ، وكان موضوعه حين ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذى يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتى غير خال من أثر الدعاية ، وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير ، أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مبتكرة ، وسجل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته فى غير مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

من حياة هؤلاء البائسين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمى إلى استدرار العطف ، أو الاستفزاز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبين من وراء السطور عطفه الخفى الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزعت من قلوبهم الرحمة،وتملكهم الجشع ، وقد تجلت فى هذه الصور قدرة تورجنيف الفائقة على وصف المناظر الطبيعية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصوير الأشخاص بسماتهم البارزة الدالة على جوهر شخصيتهم ومكنون نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة،مع جمال السرد وعذوبة الأسلوب وشاعريته،وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة فى مؤلفات تورجنيف التى كتبها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو فى شكل الأنف أو صورة الذقن أو طريقة لبس القبعة، وهى تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرنى بقول المتنبى فى ابن العميد :

خلقت صفاتك فى العيون كلامه

كالخط يملأ مسمعى من أبصرا

وتورجنيف نفسه يقول:إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التى يود أن يؤلف بينها ، فهو كاتب واقعى من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً فى أدبه من قوة الخيال واتساعه ، ويمكن بسهولة أن نلحظ أن دستوفسكى يصف أشخاصه من الداخل ،وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الخارجى ، وهو يمتاز كذلك ببراعته فى بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطتها .

وقد كانت أولى رواياته المشهورة « رودين » التى ظهرت سنة ١٨٥٥ وهى تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المفوه والمفكر الألمعى عن رجل واهن العزيمة، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجانباً حتى تكتمل فى أخلادنا صورة شخصيته ، وهو يأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحماسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن فى اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال: إن صور رودين على مثال الزعيم الفوضوى المشهور باكونين .

وقد تلتها رواية ليزا أو عش الظرفاء التى ظهرت فى سنة ١٨٥٨ وهى آية من آيات الفن الروائى ، تدور حول شخصية لافرتسكى أحد الملاك الروسيين المثقفين غير المخدوع فى زوجته السادرة اللاهية التى تعيش فى خارج روسيا ، وتنشأ علاقة حب بينه وبين ليزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتى الأخبار من الخارج بأن زوجته قد توفيت فى حادثة تصادم ، ويستعد الحبيبان للزواج ، ولكن زوجة لافرتسكى تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيبان للقضاء القاسى ، وتلوذ ليزا بالدير ، ويراها لافرتسكى بعد سنوات فى الدير ولكنه لا يتحدث إليها ويصف لنا تورجنيف أثر هذا اللقاء فى نفس لافرتسكى وصفاً يرتفع إلى قمة الشاعرية والابداع الفنى وأحسبه من أشجى وأروع ما كتب فى الأدب العالمى .

وفى رواية « آباء وأبناء » التى تلتها يصف لنا تورجنيف الصراع بين جيلين مختلفين من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٤٠ وجيل سنة ١٨٦٠ ويمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهى من أقوى الشخصيات التى أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوى متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالهدم والتحطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وتهاتفه الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهى تعد من خير رواياته من الناحية الفنية ، فقد صور فيها النزعات

السياسية والاجتماعية السائدة فى عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والتزام موقف الحياد .

وقد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جماعة الثائرين ، فالمحافظون اتهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدمى الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب الثائرين فقد اعتقدوا أنه قلل من شأنه واستهان بأمره . والواقع أن الشيع المتصارعة فى روسيا كانت شديدة التعصب لآرائها ، وتعد من يخالفها أدنى مخالفة عدواً لها ، منشقاً عليها ، ولم يكن التصوير الفنى النزيه يرضى أى طرف من الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدمياً فيلزم أن يجعل منه بطلا خالص البطولة ليرضى الحزب الثائر أو يجعل منه وغداً زنيما ليرضى جماعة المحافظين ، أما الذين كانوا يعرفون الثائرين عن قرب مثل دستوفسكى فقد ذهبوا إلى أن طراز الشخصية الذى وصفه تورجنيف فى روايته لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان تورجنيف قد أقام فترة طويلة فى خارج روسيا فقد نصحه دستوفسكى ساخراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقراباً ليرى به الأحوال فى روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد فى نفس تورجنيف الحساسة ، حتى انتوى حيناً من الزمن أن يمتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الضيق والملل التى استولت عليه فى قصيدته من الشعر المنثور التى جعل عنوانها « كفى » وبدا له أن الحياة خالية من كل ما يثير الاهتمام ويبعث على حب الاستطلاع . ومن أقواله فى تلك القصيدة « أن أشد ما يثير الرهبة هو أنه لا شىء فى الحياة يثير الرهبة » وهذه الكلمة الموجزة تلخص حالة الإعياء الداخلى ، ونوبة التشاؤم التى استولت على نفس تورجنيف فى تلك الفترة وربما كان من أسبابها التى يمكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات النقد التى وجهت إليه ، علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة مدام فياردو جارسيا ، وقد لقيها لأول مرة فى بتروغراد وهو فى مطالع شبابه وظل أسير حبها ، وصريع هواها طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطونى من جانب واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى تورجنيف سنوات طويلة متنقلا بين ألمانيا وفرنسا .

وقد استفاق تورجنيف من الغاشية التى آلمت نفسه بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب روايتيه المشهورتين « دخان » و « الثرى العذراء » والذى يسترعى النظر فى هاتين الروايتين ما يتضمنانه من نقد شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى الغرب كان يمقت الحكم المستبد السائد فى روسيا وكسل الشعب الروسى ، وتقاعده وصبره على الهوان والضيم وإفراط الروسيين فى الشراب ، وقد وصف لنا تورجنيف حالة المارد الروسى ، وهو يفرك عينيه ليتأهب للوثبة ويثور ثورته المعروفة .

وفى الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة ١٨٧٨ وسنة ١٨٨٢ بدأ يكتب فى أوقات متقطعة هذه المجموعة من الخواطر والتأملات والصور والانطباعات ووصف المشاهد والشخصيات التى تجلت فيها قدرته الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت طلائع هذه الأفكار فى مختلف رواياته ، ومواقف حياته ولكنه فى المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع أشتاتها ، وينظم عقدها ، ويزيدها توضيحاً وتركيزاً فى هذه الأشعار المنثورة التى تعد فى إيجازها الخلاب وتأملاتها العميقة من خير ما أخرجه الأدب العالمى .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراز الأول فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه وتطالعك من وراء آثاره المنوعة وآرائه المختلفة ، فهل كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

يروى لنا أندريه موروا فى كتابه القيم عن تورجنيف أن إحدى السيدات كتبت إليه يوماً تخبره أن ابنها قد نوى إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها تريد بعض نصائحه ، فحار تورجنيف فى أمره ، فهو كان يعتقد أنه ليس له فلسفة ، وكان يرى أن الفنان مشاهد قبل كل

شيء ، وأن الفنان الذى يمتزج بالمشهد يلغي وظيفته حيناً من الزمن باعتباره فناناً ، وأنه قد يستطيع فى أعقاب ذلك أن يستعيد فى الهدوء العواطف التى اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية ، وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار المجردة ينطوى على خطر للكاتب ، وهو يحدثنا عن نفسه وطريقته قائلا « عندما لا يكون أمامى صور معينة يتنشر على الأمر وأقع فى حيص بيص ولا أدرى أين أتجه ، ويبدو لى دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التى تعارض فكرتى بأدلة لا تقل قوة عن الأدلة التى أقدمها ، ولكن حينما أتحدث عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف فى هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا يمكن أن ينقض ذلك » .

ويقول موروا « إن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو فزعه من الجدل وخوفه من الإغراق فى الأحاديث الفلسفية التى كان شديد الكلف بها فى مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل وراءه ، وأن الناس لا تعيش على هذا النمط ،وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الحمر وأذقانهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم وتنهداتهم ،وتجوالهم فى الريف وما يمارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة التى كتبت إليه قائلا « سأقول عن نفسى بصورة موجزة إننى واقعى قبل كل شيء يحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنسانى ، وإننى لا أعبأ فتيلا بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلقات والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حبى لأى شيء آخر فى الدنيا ،وفى حدود تقديرى أقول إننى شديد التأثر بالعظمة وكل ما هو إنسانى حبيب إلى نفسى والتعصب للسلافيين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبيعتى » .

وقد كان تورجنيف أميناً صادقاً فى هذه الوثيقة القيمة التى كشف لنا فيها بايجاز الكثير من خفايا نفسه ومعدن شخصيته ، وسيتبين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذى يطالعنا من وراء أشعاره المنثورة ، وقد كان الشعور بالسأم والشك فى قيمة المساعى الإنسانية يقوى فى نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن ندخله فى زمرة المتشائمين ، فقد كان شديد الإيمان بالحب والخير والجمال ، وقد كان عقله يضرب فى بيداء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الخفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بين اتجاهات العقل وإيحاءات القلب فى الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة أوضح — وربما كانت أعنف — فى أشعاره المنثورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية فى السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلة الخطيرة التى كانت سبب وفاته وهى سرطان النخاع الشوكى ، فغير غريب أن تطالعه صور الموت وهو يصارع هذا الداء الخطير ، ولم تعصف المعركة التى كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذى كان باعثه المرض باتزان عقله وسماحة نفسه وحبه للخير ، وقد كتب فيما كتبه فى هذه الفترة يقول « لقد لحقتنى الشيخوخة وعلاتى الكبر وفقدت كل ما حولى وكل ما فى نفسى لمعانه وبهجته ، والضوء الذى كان يشع من القلب ويظهر الحياة فى لونها وانطلاقها وحركتها ، هذا الضوء قد كاد ينطفىء فى نفسى ، إنه فى سبيله إلى الخمود تحت غشاء الرماد الذى تكاثف » .

ولكن هذا الداء الوبيل الذى نغص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما فى طاقة البشر احتماله لم يغير من طباعه ، قال فى إحدى المناسبات لصديقه بافلوفسكى وقد اشتدت به الآلام المبرحة « لست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيبى من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالا كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحببت الناس وهم كذلك أحبونى ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتيح لى من السعادة ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ، وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتى وقته ، ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت » .

وقد مات تورجنيف يوم ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٣ فى بوجيفال بفرنسا ونقل رفاته إلى روسيا ودفن فى مقبرة فولكوف فى بطرسبرج،إلى جانب صديقه الناقد الشهير بلنسكى .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكى الكبير ولت ويتمان « ترجنيف النبيل الحزين » وهو خير تحديد لشخصيته كما تبدو لنا فى رواياته وقصصه وأقصوصاته وبخاصة فى أشعاره المنثورة .

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طيبة القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة فى رأيه ليست خيرة ولا شريرة ، وإنما هى غير مكترثة ، وقد عبر عن هذا الشعور فى خاطرته التى أسماها « الطبيعة » وفيها يقول :

« أريت فيما يرى النائم أنى جئت معبداً تحت الأرض ضخماً هائلا له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً بأضواء أرضية راتبة

وفى بهرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها على يدها ، وبدا أنها مستغرقة فى تفكير عميق .

وأدركت فى التو واللحظة أن هذه المرأة هى الطبيعة نفسها ، وأصابتنى رعدة من فرط الإجلال سرت إلى أعماق روحى .

ودنوت من هذه الصورة الجاثمة ، وانحنيت إكباراً ، وخاطبتها قائلا « يا أمنا جميعاً فيم تفكرين ؟ هل تفكرين فى مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف يظفر الإنسان بما فى الإمكان من الكمال والسعادة ؟

فأدارت إلى المرأة عينيها الرهيبتين فى بطء وأناة ، وتحركت شفتاها ، وقرع سمعى صوت رنان له صليل الحديد يقول « إنى أفكر كيف أمنح ساق البرغوث قوة أوفر ، ليكون أقدر على الفرار من أعدائه ، والتوازن عنده بين الدفاع والهجوم مختل ، ويجب أن يراعى ويحفظ » .

فتعثرت فى الجواب وقلت « ماذا ؟ وما هذا الذى تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بنى الإنسان أولادك المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلا وقالت « جميع المخلوقات أبنائى ، وعنايتى بالجميع واحدة ، وأنا أبيدهم بأسرهم »

فلجلجت قائلا « ولكن الحق . . . والعقل . . . والعدالة . . . »

فقالت فى صوتها المجلجل « هذه كلمات بنى الإنسان ، وأنا لا أعرف الحق ولا الباطل ، وليس العقل ناموساً لى ، وما هى العدالة ؟

« لقد وهبتك الحياة ، وسأستردها ، وأمنحها الغير ، ديداناً كانوا أو آدميين . . . لا يعنينى . . . فانظر فى خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف فى طريقى ! » .

وهممت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت وأرسلت أنة مولولة .

فانتبهت من النوم » .

وقد شاهد تورجنيف فى طفولته معركة بين حية وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذى لم يبرح مخيلته،أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشبة فى ميادين الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون فى شموله يبدو له وقد سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية بشؤونه،وبما نسميه الخير أو الشر أو العدالة أو السعادة، وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على الطبيعة وأنفس فى نظرها قيمة من النمال وسائر الحشرات .

وفى إحدى خاطراته من الشعر المنثور يتصور محادثة بين جبلين ، وهما جبل يونجفراو وجبل فينسترا

هورن — وهما من جبال سويسرة — ويقول تورجنيف فى هذه الخاطرة « أعلى قمم جبال الألب . . . وهى سلسلة من التفانف . . . وهى صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سماء خضراء شاحبة صافية صامتة والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتلألىء وتبرز من تحت هذه الثلوج المتراكمة القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شامخان ضخمان على جانبي الأفق ، وهما يونجفراو وفينسترارهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلا « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فماذا يحدث فى تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهدر فينسترارهورن قائلا « سحب جون مثقلات تغطى سطح الأرض . . . انتظر قليلا !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السؤال قائلا « حسن ، والآن ؟ »

فأجاب فينسترار هورن « الآن أستطيع أن أرى ، فهنالك فى الوهاد لم يتغير شىء ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغابات سوداء ، وأكوام من الأحجار الرمادية اللون مكدس بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة منها ترحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات ذوات الساقين التى لم تحاول أن تدنسك أو تدنسني » .

« أتقصد الناس ؟ »

« نعم ، الناس »

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو « ماذا تستطيع أن ترى الآن ؟ »

فهدر فينسترارهورن قائلا « يبدو المنظر فى السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزالا » .

وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلا « ماذا ترى الآن ؟ »

فأجاب فينسترارهورن « حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأنقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشىء يتحرك » .

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنين أعاد يونجفراو السؤال قائلا « والآن ؟ » فأجاب فينسترارهورن « كل شىء على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شىء الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المتماسك والصقيع وقد تجمد كل شىء ، وأظل العالم الهدوء فلا تسمع فيه لاغية» .

فقال يونجفراو « حسن ، لقد تحدثنا بما فيه الكفاية يا رفيقى الهرم ، وقد حان الوقت لننام هنيهة » .

« لقد أصبت ، وحقاً قد حان الوقت » .

ونام الجبلان الشامخان ، ونامت السماء الخضراء الصافية فوق الأرض التى لاذت بالصمت الأبدى » .

ويقول موروا فى تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية « لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف - هى عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثاً ، فنحن نشقى ولكن إلى أين نذهب ؟ إلى الموت وهو نفسه سيصير شيئاً ضئيلا » .

وفى هذه الخاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها « ما الذى سأفكر فيه » .

« ما الذى سأفكر فيه حينما يدركني الموت إذا كنت فى حالة أستطيع معها التفكير فى أى شىء ؟

فهل أفكر كيف ضاع العمر سدى؟ وكيف لم أفد من حياتى شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأمضيت زمنى حالماً وأخفقت فى تذوق هباتها ؟

ما هذا ؟ وهل حان الموت ؟ أهكذا سريعاً ؟ هذا محال ! حقيقة أنى لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أى شىء . . . لقد كنت أتأهب للعمل !

وهل أستعيد ذكرى الماضى وأطيل التفكير فى الدقائق القليلة المشرقات التى عشتها ؟ وهل تطالعنى الصور والوجوه العزيزة على ؟

وهل تلوح لى الأعمال السيئة التى اقترفتها — وهل يغزو روحى الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر ؟

وهل يتجه تفكيرى إلى ما ينتظرنى وراء القبر . . وهل ينتظرنى هناك شىء حقيقة ؟

كلا . . يبدو لى أنى سوف لا أحاول التفكير فى شىء — وسأحمل نفسى على التلهى بشىء تافه لأبعد عقلى عن التفكير فى الظلمة المنذرة التى تسدل سوادها أمامى .

لقد رأيت مرة رجلا يشكو فى ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقضمه . . . وكل ما فى الأمر أن فى أعماق عينيه وهما يلجان فى الذبول والانطفاء كان يبدو شىء يخفق ويرتعش كجناح كسير لطائر جرح جرحاً مميتاً .

وتبدو كراهة ترجنيف للموت وفرط حبه للحياة وتعلقه بها فى خاطرته عن « نهاية العالم » وهو يقول فيها :

خيل إلى أنى فى مكان متعزل فى روسيا وفى منزل ريفى بسيط ، وكنت فى حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث ، وأمام المنزل سهل أجرد ينبسط فى انحدار تدريجى إلى مسافة بعيدة تظله سماء ربداء رتيبة ، كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معى فى الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون الملابس المألوفة . ويروحون ويجيئون فى الحجرة فى وقار ، حتى كأنهم يختلسون الخطوات . وكانوا يتجنب بعضهم بعضاً ، وبرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يدرى لماذا هو فى هذه الحجرة ، وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه . وكان يبدو الهم والاكتئاب على كل وجه ، وكان كل واحد من الحاضرين يقترب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الخارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير ، وكان يصيح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلا « يا أبتى إنى خائف » وكانت صيحته تجعل الألم يحز فى نفسى حتى استولى على الخوف مثله ، ولكن الخوف مم ؟ لم أكن أدرى ، وغاية ما فى الأمر أنى كنت أشعر بأن كارثة رهيبة تقترب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن فى استطاعة الإنسان الإفلات ! لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقى على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلا . . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان ، وقد توقف هبوب الريح . . وبدا كأن الهواء قضى نحبه .

وفجأة جرى الغلام إلى النافذة ، وصرخ بالصوت المتألم الشاكى المعهود قائلا « انظروا لقد انهارت الأرض ! »

« ماذا ؟ انهارت الأرض ؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فمنذ لحظات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختفى وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى ، كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصالها .

فاحتشدنا جميعاً حول النافذة، وقد حول الخوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جوارى قائلا « ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصى أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً فى التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يغرقنا جميعاً ، ولكن كيف ينمو ويرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو ، نمواً عظيما ، ولم تاح من بعد تلال منفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطى الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا مسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية، وتدور حول نفسها فى ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المندفعة أصوات كقصف الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجزع !

وعاود الغلام النشيج وحاولت أن أتعلق برفقائى ولكننا كنا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفنا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الحالكة السواد .

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدى .

واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسى »

وفى خاطرة عنوانها « الحشرة » يصور تسلل الموت فى صورة أخرى فيقول :

« رأيت فى الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين فى حجرة رحبة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين فى السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء فى غاية الأهمية ، وكان حديثنا صخاباً وغير واضح .

وفجأة انطلقت فى الحجرة حشرة طولها قرابة نصف بوصة، محدثة صوتاً مثل قعقعة السلاح ، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط .

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قذراً ، وكان لون جناحيها الخشنين المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثيرتى الشعر وكان رأسها كبيراً كريه الشكل مثل رأس اليعسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد غمست فى الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدير رأسها إلى أعلى وإلى أسفل ويميناً وشمالا بغير انقطاع ، وفى الوقت نفسه حركت ساقيها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة فى جلبة، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات المخيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشمئزاز والخوف بل الهلع فى نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من فى الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدوها ! »

ولوح كل إنسان بمنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم يجترئ على الاقتراب منها ، وحينما كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من فى الحجرة يتراجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقتنا فى الحجرة شاب شاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة ، وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استفزنا الخوف وعمنا الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سمعه صخب جناحيها .

وبغتة بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته فى جبهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .

وأدركنا حينئذ حقيقة الضيف الذى آويناه » .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحب ويراه أقوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك فى خاطرته الشعرية التى جعل عنوانها « العصفور » وفيها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت فى طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبى يعدو أمامى .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفو أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو منقاره ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العش (كانت الرياح تعصف بأشجار البيتولا القائمة على جانبى الطريق عصفاً شديداً) وأخذ يرفرف بجناحين لم يستكملا بعد نموهما ، وقد عجز عن الحركة .

وبينما كان الكلب يتقدم منه فى بطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزقزق زقزقة المستيئس المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكى الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاهق لينقذ فرخه ، وكان ينتفض فرقاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمنه برغم خوفه .

ولقد كان الكلب يبدو للعصفور وحشاً هائل الأنحاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء فى الأعالى واتقاء الخطر ، وقد دفعت به قوة غلابة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى هو كذلك شواهد تلك القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الذاهل المتعجب ، وعدت مفعم القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لهذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأدركت أن الحب أقوى من الموت أو من الخوف من الموت . وبالحب تتماسك الحياة ، وتسير فى طريق التقدم » .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته فى خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين الذين عاصروه مثل فلوبير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلغته الروسية عظيم الإعجاب بها ، وقد ناجاها فى إحدى خاطراته وعنوانها « اللغة الروسية » بقوله :

« فى أيام الشك والأيام التى يستبد فيها بنفسى القلق والخوف على مصير بلادى — أنت الوحيدة معينى والدعامة التى أستند إليها .

أيتها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الحرة !

لولاك لاستولى علىّ اليأس حينما أنظر إلى كل ما هو حادث فى وطنى ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظيم » .

وقد تناول تورجنيف فى أشعاره المنثورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التى عاصرها ، مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتش على الجنرال تريبوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الخاطرة « المدخل » وهى من الخواطر التى لم تنشر فى حياته :

« أرى بناء ضخماً ، وفى حائطه الأمامى باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب سحابة مظلمة ، وأمام المدخل العالى فتاة ، فتاة روسية .

وكانت السحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولا على تيار الهواء الشديد البرودة من أعماق المبنى .

« أيتها الراغبة فى عبور هذا الباب أتعرفين ما ينتظرك ؟ »

فأجابت الفتاة « أعرف »

« البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه »

« أعرف ذلك »

« الإبعاد والعزلة التى لا أنيس بها ؟ »

« أعرف ذلك ، ومستعدة لاحتماله ، وأستطيع أن أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »

« لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك وأصدقائك ؟ »

« نعم . . . من هؤلاء كذلك »

« حسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ »

« نعم »

« لتضحى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وستهلكين ولا يعلم أحد ولا يدرى إنسان ذكراك ليحترمها »

« لست فى حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف ولست فى حاجة إلى اسم »

« هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ »

« فأحنت الفتاة رأسها »

« أنا مستعدة كذلك لذلك »

وتوقف الصوت قبل أن يعود إلى توجيه الأسئلة .

واستأنف الصوت السؤال قائلا « أتعلمين أنك قد تفقدين الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنك قد تفكرين فيما بعد أنك قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ »

« إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد الدخول »

« ادخلى ! »

فعبرت الفتاة الباب ، وأرخيت ستارة كثيفة خلفها .

وانبعث صوت كريه من أحد الواقفين إلى الوراء يقول « حمقاء »

وسمع صوت آخر يقول « قديسة » !

وفى خاطرة عنوانها « الراهب » يبين لنا تورجنيف موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :

« لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقديساً ، وكان يعيش على ما يجده للصلاة من وقع جميل فى نفسه ، وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف طويلا فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى ورمت ساقاه من مفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل العمد . ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة والتهجد .

لقد فهمته ، وربما غبطته ، ولكن ليفهمنى هو كذلك ولا يحكم على بالإدانة — أنا الذى لم يصل إلى مثل هذه المتعة .

لقد نجح فى اخماد أنانيته الكريهة ، ولكن الخفاق فى العبادة ليس نتيجة من نتائج حب الذات .

فربما كانت أنانيتى أشد مضايقة لى وأبغض إلى ، وربما ضقت بها ذرعاً أكثر مما ضاق هو بأنانيته حتى ملها وتغلب عليها .

لقد وجد شيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك أنا وجدت ما أنسى فيه نفسى ، ولكن ليس على الدوام .

إنه لا يكذب . . . وأؤكد أننى كذلك لست بكاذب » .

وفى يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير نيكراسوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم افترقا عدوين ، وظلت خصومتهما سنوات طويلة وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ، ويصف لنا ماجرشاك هذه الزيارة قائلا « لم يستمر لقاؤهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكراسوف وقوراً فارع القامة وقبعته فى يده ، ونظر إلى نيكراسوف وهو جالس على مقعده هامداً عديم الحركة ، وهاله ما طرأ على مظهره من التغير الفظيع ، ورفع نيكراسوف يده النحيفة الهزيلة فى إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق بكلمة ، وفى أبريل من السنة نفسها كتب الخاطرة التالية وعنوانها « اللقاء الأخير » :

كنا قديماً صديقين حميمين متواصلين . . ولكن جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التى يقيم بها فعلمت بأنه مريض لا يرجى وأنه يود رؤيتى .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ، فلم أكد أعرفه ، فيا لله !

ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تغضن وجهه ، وتساقط شعر رأسه ، ووخط المشيب لحيته الخفيفة ، واستوى جالساً وليس عليه سوى غلالة قد شقها عامداً لأنه كان لا يطيق أخف الثياب .

وبسط إلى يده بهزة عنيفة فهالنى نحفها ، وتبدت لى كأنها مقروضة منآكلة ، وبذل جهداً ليهمس ببضع كلمات غير جلية ، من يدرى هل كانت كلمات لوم وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره المزيل يضطرب ، وانبجست من عينيه الملتمعتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فجزعت وخانى العزم . . . وجلست على كرسى إلى جانبه ، وأطرقت بعينى على الرغم منى إزاء هذا المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدى

لقد خيل إلى أنه ليست يده القابضة على يدى .

وقد تراءى لى أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة بيننا ، وأنها ملفوفة فى طيلسان من فرع إلى قدم ، وأن عينيها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ، وأن شفتيها المتقعتين اللتين تنمان على الجفوة والصرامة لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموت »

ولم تخل خواطر تورجنيف على تردده فيها بين الأمل واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك خاطرته عن « الخبر الصحفى » وفيها يقول :

« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحتسيان الشاى

وسمعا ضوضاء وجلبة فى الشارع ، وتأوهات تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات الشماتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال « إنهم يضربون أحد الناس » .

فسأل الآخر قائلا « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟ أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه يجب ألا نسمح بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمناصرته » .

« ولكن المضروب ليس قاتلا »

« ليس قاتلا ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب لإنقاذه من يد الجمهور » .

« إنه ليس لصاً » .

« ليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من موظفى السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون مع الجيش ، أو أحد أنصار الفن ، أو أحد المحامين أو أحد الناشرين الرجعيين ، أو أحد المصلحين الاجتماعيين ؟ . . ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

« كلا . . . إن الذى يضربونه مخبر صحفى » .

« مخبر صحفى ؟ فى هذه الحالة دعنا نستكمل احتساء كوب الشاى أولا » .

وقد كان ترجنيف شاعراً واقعياً يرى ما فى الحياة من جمال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفافة والطيور الصداحة والغدر الرقراقة والوجوه الحسان والطبائع الجميلة فكذلك نلقى فيها الأشرار والطبائع الممسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه « للأنانى » فى إحدى خاطراته الشعرية المنثورة :

« كان فيه كل المؤهلات التى تجعله نقمة لأسرته

فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته الطويلة لم يصب فى ثروته ولا فى صحته ، وفى الوقت نفسه لم يرتكب قط جريمة ، ولم يخرق قانون الأخلاق ، ولم يهف هفوة ، ولم تؤخذ عليه زلة لسان أو سقطة فى كل ما باشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! ... وكان متكبراً لشعوره بأمانته . . وبهذا الشعور كان يسحق كل إنسان . . أسرته وأصدقاءه وعارفيه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً باهظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم الرحمة ، وأن يمتنع عن فعل الخير إلا ما أملته عليه أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان عديم الرحمة ولم يفعل خيراً . . . لأن الخير الذى يملى علينا ليس خيراً أصلا .

ولم يكن يحفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حماستهم للاهتمام بنفسه عن حماسته .

وفى الوقت نفسه كان لايعد نفسه «أنانياً» لأن حكمه على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت تعترض أنانيته .

ولما كان لا يشعر بأدنى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ، والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح ! فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . فلماذا يتسامح مع الغير ؟

وكان هذا الأعجوبة ، قذى عين الفضيلة ، يرفع عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى صوت واضح غير متهدج « نعم إنى رجل صالح حقاً وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسيردد هذه الكلمات على فراش موته — وحتى حينذاك لن يهتز فى قلبه المتحجر شىء — ذلك القلب البرئ من العيوب والأخطاء .

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه الفضيلة الرخيصة — أنها أغثى للنفس من قبح الرذيلة الصريح » .

وفى خاطرته بعنوان « وليمة الكائن الأسمى » يحدثنا تورجنيف عن تلك الخليقة التى كثيراً ما تعاب على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول تورجنيف :

« فى ذات يوم رأى الكائن الأسمى أن يولم وليمة فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . ولم يحضر رجال . . فالدعوة كانت مقصورة على السيدات .

حضرت الكثيرات ، منهن الصغيرة الشأن ، ومنهن العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن

كان يبدو عليهن مظاهر الارتياح والغبطة ، وكن يتحدثن فى أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع بينهن صلات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فاتنتين

فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاها ذراعه وسار بها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشيراً إلى السيدة الأولى « الإحسان » !

ثم قال مشيراً إلى السيدة الثانية « عرفان الجميل » !

فعرت الفضيلتين الدهشة وبهتتا ، وعجبت كل منهما من أمر صاحبتها ، فمنذ بدء الخليقة — وقد مضى على ذلك زمان طويل — لم تلق إحداهما الأخرى ، وكان هذا أول لقاء » .

وفى خاطرة « العامل والرجل ذى اليدين البيضاوين » يبدو تأثر تورجنيف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

محاورة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟ إنك لست واحداً ، منا إليك عنا !

الرجل ذو اليدين البيضاوين : ولكنى أيها الأخ واحد منكم !

العامل : أهذا حق ؟ واحد منا ! عماذا تهرف ؟ انظر إلى يدى ! ألا ترى ما بهما من قذارة ؟ أن رائحة كريهة تنبعث منهما — ويداك بيضاوان ، ما هذه الرائحة التى تفوح منهما ؟

يمد ذو اليدين البيضاوين يديه ويقول للعامل « شم يدى » .

العامل (وقد شم يديه) : شيء عجيب ، تفوح منهما رائحة الحديد .

الرجل ذو اليدين البيضاوين : حقيقة أنهما تفوح منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود فى يدى ست سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاوين : لأنى كنت معنياً بما فيه الخير لك ، ولأنى كنت أريد لكم الحرية أيها الجهلة ثرت على الذين يضطهدونكم . . ولذلك ألقوا بى فى غيابة السجن .

العامل : ألقوا بك فى غيابة السجن ؟ ولكن من سألك أن تثور ؟

خبرنى عن ذلك !

بعد مضى عامين

(العامل نفسه يخاطب عاملا آخر) .

— اسمع يا بطرس ! . . . أتذكر فى الصيف قبل الصيف الأخير ذلك الرجل ذا اليدين البيضاوين الذى تحدث معك ؟

العامل الآخر : نعم أذكره . . ولماذا ؟

العامل الأول : يقولون إنه سيشنق اليوم — لقد صدر الأمر بذلك .

العامل الآخر : هل عاد إلى الثورة .

العامل الأول : نعم عاد إلى الثورة .

العامل الآخر : حسن ، استمع لى يا ديمترى ! أتستطيع الحصول على جزء من ذلك الحبل الذى سيشنق به ؟ إنهم يقولون إنه يجلب الحظ الحسن لمنزل الإنسان !

العامل الأول : أنت على الحق أيها الأخ بطرس ، هذه فكرة طيبة ! » .

وفى خاطرة عنوانها « الرباعيتان » يقول تورجنيف « كانت هناك مدينة قد أولع أهلها بالشعر ولعاً شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعرى كارثة عامة .

وفى مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم القديمة ويغطون رؤوسهم بالتراب ويجتمعون جماعات

فى الميادين العامة ، ويذرفون الدموع ، ويبدون تذمرهم الشديد من آلهة الشعر التى هجرتهم .

وفى أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب يونيوس فى أحد الميادين التى احتشد بها القوم المحزونون وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لهذا الغرض وأتى باشارات مفادها أنه يريد القاء قصيدة .

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على النظام باشارة منهم الجمهور بالاصغاء ، وفوراً التزم الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونيوس بصوت عال لم يخل من التعثر يقول :

أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !

ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !

لا تدعوا اليأس يغلبكم فى هذه اللحظة الحزينة !

إن اليوم السار قريب وسيخترق الضوء الضباب

وتوقف يونيوس عن الكلام ، وكان الرد عليه من جميع أنحاء الميدان ضجيجاً من السخرية والاستهزاء .

وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب وارتفعت السواعد منذرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول « أهذا كل ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فلينزل هذا النظام السخيف من المنصة ! وليبتعد هذا الأحمق ، ارجموا هذا المهرج بالبيض المذر والتفاح المعطوب ! اعطونا حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونيوس بالنزول من المنصة ، وانطلق من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل سمع عاصفة من التصفيق الحماسى وهتافات الاعجاب والاستحسان .

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة (لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب) وعاد أدراجه إلى الميدان .

فماذا كان المنظر الذى أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع ذهبى ومحمولا فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى حلة أرجوانية وقد وضع أكليل الغار فوق جدائل شعره المتموجة ، وقد أخذت الجماهير حوله تصيح قائلة « المجد ، المجد ، المجد للشاعر الخالد يوليوس ! لقد واسانا فى أحزاننا وطيب خاطرنا فى كربتنا ! لقد جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب نغماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى من زرقة السماء ! احملوه منتصراً على الأعناق واطلقوا سحباً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب الطيبة الرائحة ، المجدله » .

فاقترب يونيوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال له « خبرنى أيها الرفيق ما هى أبيات الشعر التى أدخل بها يوليوس السرور على قلوبكم ؟ وإنى آسف لأنى لم أكن فى الميدان حينما ألقى أبياته ! فتفضل باعادتها على سمعى إذا كانت لا تزال فى ذاكرتك » .

فأجاب الرجل قائلا « وهل يمكن أن ينسى مثل هذا الشعر ؟ وماذا تظن بى ؟ استمع إلى واستمتع ، استمتع معنا !

إنه استهلها هكذا « يا محبى الشعر » هذا الشاعر الموهوب .

« يا محبى الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !

ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !

لا يغلبنكم اليأس فى هذه اللحظة المحزنة !

فالضوء السار آت ! وسيبدد النهار شمل الليل !

فما رأيك فى هذا الشعر ؟

فصاح يونيوس قائلا « يا لله ! إنها أبيات الشعر التى نظمتها ، ولا بد أن يوليوس كان بين الجماعة حينما أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغييرات طفيفة فى بعض الألفاظ . . وهى تغييرات لم تزدها حسناً »

فأجاب المواطن الذى سأله يونيوس وقد علت وجهه قترة « آه ! إنى أعرفك الآن . . فأنت يونيوس، وإنك بين اثنتين ، فإما أنك حاسد أو جاهل . انظر ناحية واحدة فقط أيها البائس التعس الحظ ! لقد أجاد يوليوس التعبير حينما قال « والنهار سيبدد شمل الليل » .

ولكن قلت أنت مثل هذا الهراء « سيخترق الضوء الضباب » فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟

فبدأ يونيوس يقول « ولكن أليس القولان متشابهين . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلا « إذا نطقت بكلمة أخرى فإننى سأدعو الجماهير ، وهى ستمزقك إرباً » .

فرأى يونيوس أنه من الحزم اللياذ بالصمت ، ولكن رجلا متقدماً فى السن قد اشتعل رأسه شيباً كان قد استمع عرضاً الحديث الذى دار بين المواطن والشاعر ، فاقترب من الشاعر السيء الحظ ووضع يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما اختلج فى نفسك ولكن فى غير الوقت المناسب ، وقد جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به فى الوقت المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعزاؤك فى صدق النية وإخلاص الضمير » .

وبذل ضميره أقصى ما عنده لتسليته فى عزلته — ولكن فى الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ؛ وفى أثناء ذلك وعلى مبعدة منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة الشمس الذهبية الغلابة ، فى الحلة الأرجوانية اللامعة وحول جبينه الغار، كان يوليوس يتقدم بين أمواج البخور الفياضة بخطوات وئيدة ، كأنه أحد القياصرة فى طريقه إلى حفلة التتويج ، وكانت سعف النخل المستطيلة ترتفع وتنحنى أمامه على التوالى للتعبير عن الإعجاب الدائم المتجدد الذى يملأ قلوب زملائه المواطنين المأخوذين به » .



معجم الأدباء لياقوت الرومي

بقلم
الأستاذ إبراهيم الأبياري

ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله .

ولقد وهم ابن العماد الحنبلي صاحب الشذرات حين لقبه أبا الدر (الدرى) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ، واسمه هو الآخر ياقوت بن عبدالله ، وكان رومياً كما كان شاعراً ، وكانت وفاته سنة ٦٢٢ ببغداد ، أعنى أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ، كما ترجم لياقوت آخر رومى الأصل، كان نزيل الموصل وكان أديباً نحوياً،وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وستمائة .

ولقد كان شهاب الدين من أصل رومى ، سبى صغيراً من بلاد الروم ، لا يدرى أى بلد تلقاه وليداً . لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجتزأ ابن خلكان (٦٨١ هـ) وهو أقدم من أرخوا له إذا استثنينا المستوفى الإربلي(٦٣٧ هـ) والقفطى (٦٤٦هـ) وابن العديم (٦٦٠ هـ) فقد ترجم له الإربلي فى كتابه تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان وهو يترجم لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . ولم يورد القفطى لياقوت فى كتابه إنباه الرواة غير تلك الرسالة التى بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له معهم . وخطبنا فى كتاب المستوفى هو خطبنا فى كتاب ابن العديم « بغية الطلب فى تاريخ حلب » ، فلا يزال الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها وبظاهرها كانت وفاته .

وابن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت يقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم. ثم لا يسكت عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو يعنى ياقوت نفسه .

وياقوت الذى سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد سبى صغيراً كما مر بك،ويكاد هذا السبي يقفنا موقف الشك فى أبيه ، لا ندرى أكان عبدالله حقاً، إذ لو كانه لحال ذلك من أن يسبى صغيره ، أم كان حين سبى صغيره لا يزال رومياً غير مسلم يحمل اسما غير عبدالله .

ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده،وبيع ببغداد ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبى نصر إبراهيم الحموى ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا

لا يحسن الخط ،ولا يحذق غير التجارة ، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذى يحس فدفعه إلى الكتّاب ؛ليتعلم القراءة والكتابة كى يفيد منه فى ضبط تجارته .

»وابن خلكان الذى يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى منقول عنه فيقول فى صدر ترجمته لياقوت : الرومى الجنس ، الحموى المولد ، البغدادى الدار .

فتراه هنا قد صرح بمكان مولده وجعله حماة . ونكاد نشك فى أن هذه وقعت لابن خلكان — إن صحت أنها له — عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أبى نصر ابراهيم ، فلقد كان مولده فى حماة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيما رواه ابن خلكان أن هذا المولى عسكراً ابتاع ياقوت من أسواق بغداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحين شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذى أطلقه عليه مولاه أو بائعه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب . ولكن هذا الاسم الذى أحبه لم يشع ،وبقى يعرف بالاسم الذى لم يحبه . ولو لم يذكر ذلك له من أرخواله ما عرف شىء عن كراهيـــة ياقوت لاسمه ورغبته فى غيره . والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجارى على الألسنة ،لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكروه باسم ياقوت وان كانوا لم يهملوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسما لم يبذل جهداً فى صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لا سيما والزمن لم يكن قد امتد بهذا الاسم المكروه كثيراً .

والتجارة التى شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام ينوب عن مولاه فى تجارته . غير أن المولى سرعان ما جاق ياقوت ،فاذا هو لهذه الجفوة يعتقه ويخلى بينه وبينه ويبعده عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو فتى فى الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خلكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة .

وحين خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ ،ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقرأ ، وكان فيما قرأ شىء من النحو وشىء من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلا ، فرق له وعاد إليه،وأعطاه شيئاً،وبعث به إلى كيش فى تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوجه وأولاده،وجد هذا المولى قد فارق الحياة،فاحتفظ ياقوت لنفسه بشىء وعاد بما بقى على زوج مولاه وأولاده وكان وفيّا لهم سخيّا عليهم .

وبهذا القدر الذى بقى فى يدى ياقوت أخذ يتاجر . ولكن تلك الفترة التى عاشها مستقلا بأمره علمته جديداً فجعل الكتب تجارته وما نشك فى أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادى كسباً أدبيّا ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شىء من كتب الخوارج وأنست نفسه بما قرأ فاذا هو متحامل على على بن أبى طالب متعصب فى هذا التحامل .

ويخرج ياقوت إلى دمشق فى سنة ثلاث عشرة وستمائة،أى وهو فى السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلا أو ينقص ، وهو يحمل إلى دمشق تجارة من كتب،ويجلس فى سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قر فى رأسه من رأى ضد على بن أبى طالب ، وإذا هو يقع فى مناظرة مع رجل يتعصب لعلى ويطول بينهما الكلام،فاذا ياقوت ينجر إلى ذكر على كرم الله وجهه بما لا يسوغ ،فيثور الناس عليه ثورة كادوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم منهم ، ويخرج من دمشق مفلتاً بعد أن طلبه والى البلد ولم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق فى جمادى الآخرة من تلك السنة التى نزلها فيها أى سنة ثلاث عشرة وستمائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خائفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلا فى حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج فى تنقله هذا على بغداد لأنه كان يخشى أن يذيع عنه مناظره بدمشق — وكان بغدادياً — ما كان منه من تحامل على على بن أبى طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها حتفه .

وحين قر قرار ياقوت فى خراسان أخذ يتجر فى بلادها ، وطاب له المقام فى مدينة مرو ، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم .

وفيما كان ياقوت مقيما بخوارزم خرج التتار وكان ذلك فى سنة ست عشرة وستمائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه بعد عناء كثير وكد كبير . وفى ذلك يقول ابن خلكان « فانهزم بنفسه ، كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى فى طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فاراً من وجه التتار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المآكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجار . ومن سنجار قصد إلى إربل — فى رجب سنة سبع عشرة وستمائة . ومن إربل كانت رحلته الأخيرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها فى الخان إلى أن أدركته منيته فى يوم الأحد المتم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وستمائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً ، ويخيل إلى أنه لم يعش على تعصبه على على بن أبى طالب الذى عرض له مستهل حياته ، إذ لم يذكر له فى هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى فى دمشق التى سقناها لك ، ثم إنه لم يعرض لشىء من هذا فى تأليف من تواليفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذى لا خلاف حوله يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفى ذلك يقول فى مقدمة كتابه الذى سنتحدث عنه : ولست أنكر أنى لو لزمت مسجدى ومصلاى ، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياى فى أخراى لكان أولى ، وبطريق السلامة فى الآخرة أحرى ولكن طلب الأفضل مفقود واعتماد الأحرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلا ألا يأتى محظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصديت لجمع هذا الكتاب لا لسلطان أجتديه ، ولا قصور أرتجيه غير أنى راغب إلى الناظر فيه أن يترحم على ويعطف جيد دعائه إلى ، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فربما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرته .

وهكذا كان ياقوت رجل أمن يحب السلامة فى الدنيا ، ويرجو العاقبة فى الآخرة ؛ من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يثنون عليه ، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفى الموصل كتب إلى القفطى على بن يوسف صاحب إنباه الرواة — وكان عندها وزير صاحب حلب — كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التتار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم فى تلك الأستار أولو الزيغ والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالممحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصداء والغربان ، يتجاوب فى نواحيها البوم ، ويتناوح فى أرجائها الريح السموم ؛ يستوحش فيها الأنيس ، ويرثى لمصابها إبليس .

كأن لم يكن فيها أوانس كالدمى
وإقبال ملك فى بسالتهم أسد

فمن حاتم فى جوده وابن مامة

ومن أحنف إن عد حلم ومن سعد

تداعى بهم صرف الزمان فأصبحوا

لنا عبرة تدمى الحشى ولمن بعـد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة فى الأجل لعز أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه أهل الوداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف ألف مالك بأيدى الكفار أو يزيدون ، وخلف خلفه جل ذخيرته ومستمد معيشته .

تنكرنى دهرى ولم يدر أننـى

أعـز وأحداث الزمان تهـون

وبات يرينى الخطب كيف اعتداؤه

وبت أريه الصـبر كيف يكون

وكان ياقوت فى جوابه هذا يريد من على بن يوسف للوزير أن يمد إليه يد العون، ويعوضه بعض ما أصيب وذلك حيث يقول فى آخرها : «والمملوك يتيقن أنه لا يتفق لهذا القدر الذى مضى إلا النظر إليه بعين الرضى ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى فى المشارق والمغارب فيما يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب ومراتب والسلام .

والذى نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل ذى القعدة سنة ست وعشرين وستمائة وهى السنة التى مات فيها ، لا ندرى هل كان ذلك لتأخر الوزير فى الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك بقليل .

وياقوت الذى عرفت أنه ناثر، فيما سقنا إليك من رسالته، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره أبو البركات مبارك بن أبى بكر بن الشعار الموصلى (٦٥٤ هـ) فى كتابه «عقود الجمان فى شعراء الزمان» ودون له شعراً منه ما رواه عن ابن النجار أبى عبدالله محمد بن محمود (٦٤٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد فى غلام تركى وقد رمدت عينه ، وعليها رفائد سوداء :

ومولّد للترك تحسب وجهـه

بدراً يضىء سنـاه بالإشراق

أرخى على عينيه فضل وقاية

لـيرد فتنتها عن العشـاق

تا لله لو أن السوابق دونهـا

نفذت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذى استهوته الكتب فعمل ناسخاً مأجوراً ما إن ملك أن يجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل . وما نشك فى أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه سجية . وهو وإن كان تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على من يعانيه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التى تكون مادة للموضوع ،وليست هذه باليسيرة إلا على من اكتسب خبرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً من الوراقين .

ولقد مات ياقوت عن مكتبة لم تعرض المراجع التى كتبت عنه لوصفها ولكنها فيما يبدو كانت مكتبة تُذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدى الذى كان بدرب دينار ببغداد،ولو أنها كانت شيئاً لايذكر لتركها هملا دون أن يوصى فى أمرها بشىء .

كما يدلنا تسليمه هذه الكتب التى وقفها إلى الشيخ عز الدين أبى الحسن على بن الأثير صاحب التاريخ الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت قطعة من نفسه فلم يقنع بوقفها، وإنما شفع ذلك بتسليمها إلى من يأتمنه، ليضمن لها البقاء وليضمن للناس من بعده أن ينتفعوا بها وأن يذكروه .

والناظر فيما ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل وأفاد من تحصيله فوائد تعز على من نشأ نشأته، وشغل

شغله ، فلقد قرأ التاريخ ،فشارك فيه مؤرخاً.ونظر فى الأنساب فخلف فيها أثراً،ونال من اللغة حظاً فلم يشأ إلا أن على بقدر ما نال،ولان له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

(أ) التاريخ . ولياقوت فيه :

١ ــ المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجى خليفة دون أن يعرِّف به .

٢ ــ كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره حاجى خليفة ولم يعرف به هو الآخر .

(ب) الأنساب . ولياقوت فى هذا الباب :

٣ ــ المقتضب . وهو فى ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجى خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجى خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المقتضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبى . وبدار الكتب المصرية منه مخطوطة .

(ج) اللغة :

٤ ــ مجموع كلام أبى على الفارسى . ذكره ابن خلكان .

(د) البلدان :

٥ ــ معجم البلدان . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجى خليفه . والكتاب مطبوع طبعتين الأولى فى ليبسك (١٨٦٦ ــ ١٨٧٠) فى أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للفهارس والحواشى والثانية فى مصر (١٩٠٩) فى ثمانية مجلدات .

٦ ــ المشترك وضعا، المفترق صقعاً ــ ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجى خليفة. والكتاب فى ذكر البلاد المتشابهة اسما ، المختلفة موقعاً . وهو مطبوع فى غوتنجن (١٨٤٦) فى مجلد يزيد على خمسمائة صفحة .

(هـ) الأدب :

٧ ــ أخبار المتنبى . ذكره ابن خلكان ولم يذكره حاجى خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً بهذا الاسم نسبه إلى أبى الفتح عثمان بن عيسى البلطى المتوفى سنة تسع وتسعين وخمسمائة .

٨ ــ معجم الشعراء . ذكره ابن خلكان مرة بهذا الاسم ومرة باسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجى خليفه وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين،ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف التهجى ومن هذا الوصف الذى عقب به حاجى خليفه يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما ابن خلكان لمسمى واحد .

٩ ــ عنوان كتاب الأغانى . ذكره ابن خلكان ولم يعرف به .

وبعد هذه الكتب كلها تأتى موسوعته الخالدة :

١٠ ــ معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء،يدخل فى أربع جلود كبار ذكر فى أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب. ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم الشعراء وكتاب معجم الأدباء .

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفى هذا اللبس وقع حاجى خليفه فذكر الكتاب مرتين: مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء،ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب . وذكره جورجى زيدان فى كتابه تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٩٧) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

وبهذا الاسم الأخير جاء فى فهرس دار الكتب المصرية (٥ : ٢٠) الذى ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطرد يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأنباء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت فى آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البلبلة حول اسم هذا الكتاب — فيما أرى — مصدرها ابن خلكان . ففى ظنى أن الكتاب ، أعنى كتاب معجم الأدباء ، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة ابن خلكان سنة ٦٨١ هـ أى بعد وفاة ياقوت بنحو من خمس وخمسين عاماً ، ثم أنه لم يقدر له — أى ابن خلكان — أن يجتمع بياقوت كما يصرح بذلك فى آخر ترجمته له حيث يقول : ولم يقدر لى الاجتماع به .

فابن خلكان كما نرى لم يلق ياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد لما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشىء الخاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول « ثم ذكر » وهو يعنى ياقوت .

ولم يخطىء الذين سموا الكتاب هذه التسميات المختلفة ، فكلها تصلح عناوين له . وأولى بالكتاب بعد أن سماه صاحبه باسم صريح لا شك فيه أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

ولا ندرى لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذى يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت فى مقدمته للكتاب : وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين ، والكتاب المشهورين ، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة والمعينة وكل من صنف فى الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً .

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذى ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى ، الأدب فن منها ، وهى بهذا خليقة باسم من بين الأسماء التى أضفاها فهرس دار الكتب على الكتاب وهو أنباء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول فى مقدمة الكتاب :

« وكنت قد شرعت عند شروعى فى هذا الكتاب أو قبله فى جمع كتاب فى أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجتها على هذا المنول ، وسبكتها على هذا المثال فى الترتيب والوضع والتبويب ، فرأيت أكثر أهل العلم المتأدبين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرائحهم من نظم شعر وسبك نثر فأودعت ذلك الكتاب — يعنى معجم الشعراء — كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه ، وشاع بذلك ذكره وشأنه ، ولم يشهر برواية الكتب وتأليفها ، والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشتهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره ، فهذا الكتاب عشه ووكره » .

فهو بهذا قد ألقى ضوءاً على هذه التسمية ، وبهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار عليها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا ندرى هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملا على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء وذلك خاص بالأدباء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا إلى معرفة الأدباء استئناساً بما انتهى إليه سماعاً حول اسم هذا الكتاب

ولكن ثمة اسمان جديدان أضافهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أنباء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فثمة كتابان جامعان للأدباء ، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأنبارى (٥٧٧ هـ) وقد جمعهما حاجى خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنبارى نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم طبقات الأدباء من هذا المرجع أعنى كشف الظنون الذى استقاه هو الآخر من المراجع الأولى التى عرضت لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية ،أعنى أنباء أبناء الزمان، فلا ندرى مصدرها وإن كنا نشك فى أن ثمة ملابسة بين هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو المقطع الثانى من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن خلكان ألصق وذاك الكتاب عام لجميع الناثرين والشعراء وغير الناثرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو خاص بفئة يغلب نثرها على شعرها لهذا كان تسميته باسم أنباء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار العلماء وأنباء الأدباء ، جاد فى البحث عن نكت أقوالهم فما ترك فى ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا فى مقدمته للذين سبقوه فى هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

« على أن جماعة من العلماء والأئمة القدماء أصحاب كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وافراً ، فلم يكن عن صبح الكفاية سافراً ، كأبى بكر محمد ابن عبد الملك التاريخى . وأرى أنه أول من أعارهم طرفه وسود فى تبييض أخبارهم صحفه[1]. لأنه قال فى مقدمة كتابه : وقد اجتهد أبو العباس محمد بن

(١) ذكره ابن النديم وذكر له كتاباً اسمه : المقتبس الكبير فى أخبار النحاة

مؤيد الأزدى وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيبانى[1] (١٩١ هـ) فى مثل ما أودعناه كتاباً من أخبار النحويين هذا مع أن كتابه — يعنى كتاب التاريخى — صغير الحجم قليل التراجم[2]، محشواً بالنوادر التى رووها لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد فى هذا الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه (٣٤٧ هـ) كتاباً لم يقع إلينا[3].

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران المرزبانى[4](٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً على عادته فى تصانيفه إلا أنه حشاه بما رووه وملأه بما وعوه فينبغى أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب مع أنه أيضاً قليل التراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافى (٣٦٨ هـ) كتاباً صغيراً فى نحاة البصرة نقلنا أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع فى ذلك أبو بكر محمد بن حسن الاشبيلى الزبيدى (٣٧٩ هـ)[6] كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر هذه الكتب فوائد وأكثرها تراجم وفرائض . وقد نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

(١) هو : ثعلب إمام الكوفيين فى النحو واللغة وقد ذكر له ابن النديم كتاباً ولم يذكر له كتاباً فى أخبار النحاة كما ترجم له الزبيدى فى كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً فى هذا الموضوع .

(٢) يذكر ياقوت فى مقدمته أن كتابه التاريخى كان يشتمل على ثلاث وعشرين ترجمة نقل هو زبدها .

(٣) ذكر له ابن النديم كتاباً فى أخبار النحويين ولم يذكره حاجى خليفة .

(٤) ذكر له ابن النديم كتاباً فى أخبار النحويين اسمه المقتبس فى أخبار النحويين البصريين .

(٥) ذكر له ابن النديم كتاباً فى أخبار النحويين ومن الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين .

(٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضي أبو المحاسن المفضل بن محمد ابن مسعر (٤٤٣ هـ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده[١].

ثم ألف فيه على بن فضال المجاشعى (٤٧٩ هـ) كتاباً وسماه شجرة الذهب فى أخبار أهل الأدب[٢] وقع إلى منه شيء فوجدته كثير التراجم إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعتنى بالأخبار ولا يعبأ بالوفيات والأعمار».

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى (٥٧٧ هـ) كتاباً سماه نزهة الألبا فى أخبار الأدبا[٣] نقلنا فوائده أيضاً .

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنيًا بأخبار النحاة أى الأدباء كما صرح بذلك ابن الأنبارى فى تسمية كتابه فقال : نزهة الألبا فى صفات الأدبا ، أى النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التى ذكرها وان لم يرضها ، ولعل برمه بها هو الذى حفزه إلى هذا التأليف ، كما يستفاد من تعليقه عليها .

غير أننا نلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالى يذكر المرزبانى وكانت وفاته سنة (٣٨٤ هـ) قبل السيرافى وكانت وفاته سنة (٣٦٨ هـ) وقبل الزبيدى وكانت وفاته سنة (٣٧٩ هـ)

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب لا من أخطاء ياقوت ، فلم يتنبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزبانى متقدمة عن مكانها .

وبعد هذا يمضى ياقوت يبين منهجه فيقول :

« وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين — إلى آخر ما أوردنا له قبل.

فهو على هذا التوسع الذى يسطه قاصر جمعه على فئة بعينها هى الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعره — تاركاً من غلب شعره على نثره إلى كتاب آخر هو معجم الشعراء الذى تقدم ذكره .

وإلى جانب هذا القدر الذى استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تحوير وتعديل ومزيد ، جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجم من لقيهم أو من لقى من لقيهم . وفى ذلك يقول ياقوت .

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوقاً إلى شيء من خبره ، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه ، ووفقنى النقل عليه فى ترددى إلى البلاد ، ومخالطتى للعباد ، وهو بعد هذا كان يؤثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصيرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيف وسوق المستحسن من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعمد فى كل ما يسوق إلى الإطالة بل يميل إلى الإيجاز غير المخل .

ثم هو لم يهمل الإشارة إلى المرجع الذى ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يؤيد بذلك نقله .

وقد رتب ياقوت كتابه على حروف الهجاء التزم ذلك فى أسماء الأشخاص ، ثم فى أسماء آبائهم فان اتفق الاسم واسم الأب قدم من تقدمت وفاته على من تأخرت .

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صدر الكنى فيمن عرفوا بكناهم ، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظى ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو بكر بن عياش يترجم له فى رسم بكر وأبو ثروان العكلى يترجم له فى رسم ثروان .

---

(١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسمه تاريخ النحاة .
(٢) سماه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب فى معرفة أئمة الأدب .
(٣) الكتاب مطبوع واسمه نزهة الألبا فى طبقات الأدبا .

وما قصد فيما جمع ياقوت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بلد مبين؛ بل نراه جمع للبصريين والكوفيين والبغداديين والخراسانيين واليمنيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان.

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين: أولها فى فضل الأدب وأهله، وذم الجهل وحمله، وثانيهما فى فضيلة علم الأخبار ساق فى كل منهما كلاماً مأثوراً وتفاً وأخباراً.

غير أنا نقرأ له فى مقدمته: وأفردت فى آخر كل حرف فصلا أذكر فيه من اشتهر بلقبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه ليطلبه فى موضعه.

وهو يعنى بهذا أن يذكر فى عقب حرف الصاد مثلا الصولى ليرد الباحث إلى ابراهيم بن العباس، والصابى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا.

ولكنا لم نجد له فى الكتاب المجموع بين أيدينا شيئاً من هذا.

ثم نقرأ له فى مقدمته: وابتدأته بفصل يتضمن أخبار قوم من متخلفى النحويين والمتقدمين المجهولين.

وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل: أخبار النحويين للنجيرمى ابراهيم بن عبدالله (القرن الرابع الهجرى) وأخبار النحويين لأبى سعيد السيرافى، وأخبار النحويين للتاريخى أبى بكر محمد بن عبد الملك، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلا تحت عنوان الكتب القديمة فى أخبار النحويين.

ولكنا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم الهروى «القرن السادس الهجرى» وفق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الياء.

وهذا يؤكد ما فى الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم ضالة الباحثين.

وقد أشار إلى شىء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد فى نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة «بريل» سنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليئة بالخطأ والاضطراب. وقد اعترف الناشر فى مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التى نقلت عن ياقوت مثل الصفدى فى كتاب الوافى بالوفيات والكتبى فى فوات الوفيات، والموسوى فى كتابه روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، كما استعان بالكتب التى نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبتاً فى آخر طبعته.

وهذه الطبعة فى سبعة مجلدات طبعت فى القاهرة بمطبعة هندية فى نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول منها مقدمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسماء الرجال وآخر لأسماء الكتب التى أخذ عنها ياقوت.

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهيم اليازجى راجع نحو نصف الكتاب ثم أدركته منيته (١٩٠٦ م) فراجع النصف الباقى نسطاس الحمصى صاحب كتاب تاريخ النقد فى الأدب العربى، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان، والشيخ عبدالعزيز جاويش، والشيخ محمد حسنين الغمراوى. ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنفاد الطبعة الأولى، وكان قد وقع له كتاب الزبيدى فى الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة للتنوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت فى ياقوت. كما أمده آندروز والأب انستاس الكرملى ببعض ملاحظات استدركها. كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها.

بكل هذا انتفع الناشر فى طبعته الثانية التى ظهرت فيما بين سنتى ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتى طبعت بمطبعة هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم :

الشيبانى إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والنجيرى إبراهيم بن عبدالله ، ونفطويه إبراهيم ابن محمد ، والصابى إبراهيم بن هلال ، والحصرى القيروانى إبراهيم بن على ، واليزيدى إبراهيم بن يحيى بن المبارك وبديع الزمان الهمزانى أحمد بن الحسين ، وجحظة البرمكى أحمد بن جعفر ، والدينورى أحمد بن داود ، وابن رشيق الأندلسى أحمد ، وأبو العلاء المعرى أحمد بن عبدالله بن سليمان ، والرمانى أحمد ابن على ، وابن فارس أحمد اللغوى ، وابن ثوابة الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ، والثعلبى النيسابورى أحمد بن محمد ، والبلاذرى أحمد بن يحيى ، وثعلب أحمد بن يحيى أبو العباس ، وابن الداية أحمد بن يوسف ، وإسحاق بن إبراهيم الموصلى ، والجواليقى إسحاق بن موهوب ، والبيهقى إسماعيل بن الحسن ، والفارابى إسماعيل بن حماد ، والوزير الصاحب ابن عباد إسماعيل ، والإسكافى الحسن بن على ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن محمد ، والصنعانى النحوى الحسن بن محمد ، وابن خالويه الحسن بن أحمد ، والآمدى اللغوى الحسين ابن سعد ، والحسين بن مطير الأسدى ، وابن القلانسى حمزه بن أسد ، وحميد بن ثور الهلالى ، والخليل بن أحمد الفراهيدى ، والزبير بن بكار ، وحيص بيص الشاعر سعد بن محمد ، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستانى سهل بن محمد ، والربعى صاعد بن الحسن بن عيسى ، وابن السراج طالب بن محمد ، والرياشى العباس بن الفرج وابن جنى أبو الفتح عثمان ، وابن القطاع على بن جعفر ، والكسائى على بن الحسن ، وأبو الفرج الأصبهانى على بن الحسين ، والكسائى على بن حمزه ، والأخفش الصغير على بن سليمان ، والربعى على بن عيسى بن الفرج ، وابن العميد أبو الفتح على بن محمد ، وأبو حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس وابن خروف الأندلسى على بن محمد ، والمنجم على ابن هارون ، وابن البواب على بن هلال ، وابن العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن بحر ، وسيبويه النحوى عمرو بن عثمان ، والحريرى القاسم ابن على ، والأنبارى القاسم بن محمد ، والغندجانى محمد بن أحمد ، وابن الأعرابى محمد بن زياد ، وابن القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبرد محمد بن يزيد ، والجواليقى موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون ابن موسى ، وابن الشجرى هبةالله بن على البغدادى ، وابن السكيت يعقوب بن إسحاق ، والشنتمرى يوسف ابن سليمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ لم يشر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين عن ياقوت قد دلونا على هذا النقص والإلمام به محتاج إلى عناء كثير وقد لا ينتهى إلى معرفة . فلقد يكون هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهملوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين مطبوعات دار المأمون فى سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى الحلبى وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعى فى عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقتها غير كلمة الاهداء لرفاعى ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث ثم هى بعد هذا تتميز بالشكل الكامل .

وإليك ترجمتين أولاهما للتنوخى من رجال القرن الثانى الهجرى فى ترجمته السابقين له تكشف لك عن نمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو القفطى وهذه هى الترجمة الأولى تلقى ضوءاً عن تناول ياقوت لأخبار المعاصرين .

— ١ —

أحمد بن إسحاق بن البهلول

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي ،أنباري الأصل ، ولى القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة ، عن ثمان وثمانين سنة .

قال أبو بكر الخطيب : وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي كريب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطنى ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجماعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد .

أحمد بن اسحاق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه اسحاق مسند كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جماعة من أهل هذا البيت ، منهم البهلول بن حسان ، ثم ابنه اسحاق ، ثم أولاد اسحاق .

ولم يزل أحمد بن اسحاق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيناً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شتى ، منها الفقه على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسألات يسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان تام الحفظ للشعر القديم والمحدث والأخبار الطوال والسير والتفسير ، وكان شاعراً كثير الشعر جداً ، خطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لسنا صالح الخط في الترسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان ورعاً متخشناً في الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، في سنة ست وسبعين ومائتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كور الجبل للمكتفى ، في سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله في سنة ست وتسعين ومائتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء بمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن ، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، لما مات قاضيها إذ ذاك محمد بن خلف المعروف بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها في سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن عمر بن القاضى أبي عمر محمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبي الحسين ، وهو يومئذ قاضى القضاة ، فكنت أرى في بعض المواكب القاضى أبا جعفر يحضر بالسواد ، فاذا رآه أبي عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الخدم عدد كثير ، كما يجتمع على القصاص استحساناً لما يجرى بينهما ، فسمعته يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، فقال له أبي : أيها القاضى ، إني أحفظ هذا البيت بخلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : اسكت ، ألي تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شعرى خمسة عشر ألف بيت ، وأحفظ للناس أضعاف ذلك وأضعافه وأضعافه ، يكررها مراراً .

وفي رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخي قال : قال له هات ، ألي تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعرى نيفاً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحى أبي منه لسنه ومحله وسكت . قال :

وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي أبي جعفر بن البهلول قال: كنت مع أبي في جنازة بعض أهل بغداد من الوجوه، وإلى جانبه في الحق جالس أبو جعفر الطبري، فأخذ أبي يعظ صاحب المصيبة ويسليه، وينشده أشعاراً، ويروى له أخباراً، فداخله الطبري في ذلك، وذنب معه، ثم اتسع الأمر بينهما في المذاكرة، وخرجا إلى فنون كثيرة في الأدب والعلم استحسنها الحاضرون، وعجبوا منها، وتعالى النهار وافترقنا، فلما جعلت أسير خلفه قال يا بني: هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة من هو؟ أتعرفه؟ فقلت: يا سيدي كأنك لم تعرفه؟ فقال: لا. فقلت: هذا أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، فقال: انا لله، ما أحسنت عشرتي يا بني. فقلت: كيف يا سيدي؟ فقال: ألا قلت لي في الحال، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة، هذا رجل مشهور بالحفظ، والاتساع في صنوف من العلم. وما ذاكرته بحسبها، قال: ومضت على هذا مدة، فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا، وإذ بالطبري يدخل إلى الحفل، فقلت له: قليلا قليلا أيها القاضي، هذا أبو جعفر الطبري قد جاء مقبلا، قال: فأومأ إليه بالجلوس عنده، فعدل إليه، فأوسعت له حتى جلس إلى جنبه، وأخذ أبي يجاريه، فكلما جاء إلى قصيدة ذكر الطبري منها أبياتاً، قال أبي: هاتها يا أبا جعفر، فربما تلعثم، فيمر أبي في جميعه، حتى سبقه، قال: فما سكت أبي يومه ذاك إلى الظهر، وبان للحاضرين تقصير الطبري، ثم قمنا فقال لي أبي: الآن شفيت صدري.

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب الكوفيين، حدث أبو علي التنوخي، حدثني أبو الحسين علي بن هشام بن عبدالله، المعروف بابن أبي قيراط، كاتب ابن الفرات، وأبو محمد عبدالله ابن علي ذكويه، كاتب نصر القشوري، وأبو الطيب محمد بن أحمد الكلوذاني كاتب ابن الفرات، قالوا: كنا مع أبي الحسن بن الفرات، في دار المقتدر، في وزارته الثانية، في يوم الخميس لخمس ليال بقين من جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة، وقد استحضر ابن قليجة رسول علي بن عيسى إلى القرامطة، في وزارته الأولى، فواجه علي بن عيسى في المجلس بحضرتنا بأنه وجه إلى القرامطة مبتدئاً، فكاتبوه يلتمسون منه المساحي والطلق وعدة حوائج، فأنفذ جميع ذلك إليهم، وأحضر ابن الفرات معه خطه، «أي ابن عيسى» في نسخة أنشأها ابن ثوابة إلى القرامطة، جواباً عن كتابهم إليه، وقد أصلح علي بن عيسى فيها بخطه، ولم يقل إنكم خارجون عن ملة الإسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم اجماع المسلمين وشقكم العصا، ولكنكم خارجون عن جملة أهل الرشاد والسداد، وداخلون في جملة أهل العناد والفساد، فهجن ابن الفرات علياً بذلك وقال: ويحك تقول القرامطة مسلمون؟ والاجماع قد وقع على أنهم أهل ردة، لا يصلون ولا يصومون، وتوجه إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلي به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار، قال: أردت بهذا المصلحة، واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب، فقال ابن الفرات لأبي عمر القاضي: ما عندك في هذا يا أبا عمر؟ أكتب به، فأفحم، وجعل مكان ذلك أن أقبل على علي بن عيسى فقال: يا هذا، لقد أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته، قال: فرأيت علي بن عيسى وقد حدق إليه تحديقاً شديداً، لعلمه بأن المقتدر في موضع يقرب منه، بحيث يسمع الكلام ولا يراه الحاضرون، فاجتهد ابن الفرات بأبي عمر أن يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل، وقال: قد غلط غلطاً وما عندي غير ذلك، فأخذ خطه بالشهادة عليه بأن هذا كتابه، ثم أقبل على أبي جعفر أحمد بن اسحاق بن البهلول القاضي، فقال: ما عندك يا أبا

جعفر فى هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندى فيه على شرح قلته ، قال : افعل ، قال : صح عندى أن هذا الرجل وأومأ إلى على بن عيسى ، افتدى بكتابين كتبهما إلى القرامطة فى وزارته الأولى ابتداء وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين ، كانوا مستعبدين ، وهم أهل نعم وأموال ، فرجعوا إلى أوطانهم ونعمهم ، فاذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم يجب عليه شىء قال : فما عندك فيا أقر به أن القرامطة مسلمون ؟ قال : إذا لم يصح عنده كفرهم وكاتبوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون فى الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر ، قال: فما عندك فى الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فاذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبى جعفر ، فأخبرنى ، فأقبل ابن البهلول على على بن عيسى فقال له : أتفذت الطلق الذى هذه صفته إلى القرامطة ؟ فقال على بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق على بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأبى جعفر بن البهلول ، إحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله ، وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أيها الوزير ، لا يسمى هذا مقراً ، هذا مدع ، وعليه البينة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاذه اياه ، قال : إنما وثقه فى حمل كتاب ، فلا يقبل قوله عليه فى غيره ، فقال ابن أبى جعفر : أنت وكيله ، وتحتج عنه ؟ لست إلا حاكماً ، فقال : لا ولكنى أقول الحق فى هذا الرجل ، كما قلته فى حق الوزير — أيده الله — لما أراد حامد بن العباس فى وزارته ومن ضامه الحيلة على الوزير — أعزه الله — بما هو أعظم من هذا الباب ، فان كنت لم أصب حينئذ فلست مصيباً فى هذا الوقت ، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى على بن عيسى

وقال : أقرمطى ؟ فقال له على بن عيسى : أيها الوزير ، أنا قرمطى ؟ يعرض به ، وذكر قصة طويلة ، ليست من خبر ابن البهلول فى شىء .

وحدث أبو الحسن على بن هشام بن أبى قيراط ، قال : دخلت مع أبى إلى أبى جعفر أحمد بن اسحاق ابن البهلول عقيب عيد لنهنئه به ، وتطاول الحديث ، فقال له أبى : قد كنت أكاتب الوزير — أيده الله — إلى محبسه ، يعنى ابن الفرات ، لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما عليه القاضى من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو على شكر القاضى والاعتداد به ، قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان ، ومن كان فى مجلسه من أصحابه حتى خلا ، وقال : ليس يخفى على التغير فى عين الوزير ، وإن كان لم ينقصنى من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمدائن لما جىء به للوزارة فقام لى فى حراقته قائماً ، وقال لى : هذا الأمر لك ولولدك ، وسيبين لك ما أفعله فى زيادتك من الأعمال والأرزاق ، ثم لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه اياها فتطاول ، فلما فعلت به فى أمر الوزير — أيده الله — ما فعلته بحضرة أمير المؤمنين عادانى ، وصار لا يعيرنى طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خائفاً له حتى أراح الله منه بتفرد على بن عيسى بالأمور ، واشتغاله هو بالضمان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالى إلى هذا الوزير — أيده الله — ذنب يوجب انقباضه ، إلا أنى أديت الوديعة التى كانت له عندى ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدى ، ودافعت بما يدافع به مثلى ، ممن لا يمكنه الكذب . فلما جاء ابن حماد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضار المرأة التى حملتها ، لم أجد بداً من أدائها ، وقد فعل مثلى أبو عمر فى الوديعة التى كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حيلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش عليه على

ابن محمد ، ووضع مالا من عنده فى أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندى بحالها ، وإنما غرمت ما أديت عنك من مالى ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بينى وبين أبى عمر فى كثرة المال ، فأريد أن تحل سخيمته وتستصلح لى نيته ، وتذكره بحقى القديم عليه، ومقامى له بين يدى الخليفة، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجن لا يلزم . فقال له أبى : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فيما جرى ذلك اليوم ، فان رأى القاضى — أعزه الله — أن يشرحه لى ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى ، وحامد بن العباس ، بحضرة الخليفة مع جماعة من خواصه ، وكلهم منحرف عن الوزير — أيده الله — ومحب لمكروهه ، إذ حضر حامد الرجل الجندى الذى ادعى أنه وجده راجعاً من أردبيل إلى قزوين ، ثم إلى أصبهان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول ابن الفرات إلى ابن أبى الساج ، فى عقد الإمامة لرجل من الطالبيين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبى الساج ، ويسيره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه مخبر أنه تردد فى ذلك دفعات ، وخاطبه بحضرة الخليفة فى أن يصدق عما عنده فى ذلك ، فذكر الرجل مثل ما أخبر به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خلف كان يتحيز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبيين ، وأنه كان يمضى فى وقت من الأوقات إلى ابن أبى الساج فى شىء من هذا. فلما استتم الخليفة سماع هذا الكلام اغتاظ غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لئن كان فعل ذلك ، لقد أتى أمراً فظيعاً ، وأقدم على أمر يضر بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت فى على بن عيسى كراهية لما جرى ، والإنكار للدعوى والطنز عما قيل فيها ، فقويت بذلك نفسى ، وأقبل الخليفة على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفينى . فقال ولم ؟ فقلت : لأن الجواب ربما أغضبت به من أنا محتاج إلى رضاه ، أو خالف ما يوافقه من ذلك ويهواه ، ويضر بى ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت : الجواب ما قال الله تعالى ، « يأيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر واحد ، والتمييز يمنع من قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أتراه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أبى الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستحجبه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لى أردبيل ، عليها سور أم لا ؟ فإنك على ما تدعيه من دخولها ، لا بد أن تكون عارفاً بها ، واذكر لنا صفة باب دار الإمارة ، هل هو حديد ، أم خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبى الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التى معك ؟ فقال : لما أحسست بأنى قد وقعت فى أيديهم رميت بها ، خوفاً من أن توجد معى فأعاقب ، قال : فأقبلت على الخليفة وقلت : يا أمير المؤمنين ، هذا جاهل متكسب ، مدسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسى مؤيداً لى : قد قلت هذا للوزير ، فلم يقبل قولى ، وليس يهدد هذا فضلا عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الخليفة على نذير الحرمى ، وعدل عن أن يأمر نصرا الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبين ابن الفرات : تحقنا عليك لما ضربته مائة مقرعة أشد الضرب ، إلى أن يصدق عن الصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الخليفة يعد ويضرب ، فقال : لا ، إلا ها هنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لى الضمانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نزار

ابن محمد الضبي أبو معد وكان صاحب الشرطة وقد انصرف ، فقال الخليفة لعلى بن عيسى وقع إليه بأن يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، ويحبس فى المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط انخذالا وانكساراً ووجدا واشفاقاً ، وخرجنا وجلسنا فى دار نصر الحاجب ، وانصرف حامد ، وأخذ على ابن عيسى ينظر فى الحوائج ، وأخر أمر الرجل ، فقال له حاجبه ابن عبدوس: قد وجه نذير بالمضروب المتكذب ، فقلت له : إنه وإن كان قد جهل ، فقد عنى ما لحقه خوفاً من أن أكون سببه ، فإن أمكنك أن تسقط عنه المكروه و بعضه أجرت ، فقال : ما فى هذا — لعنه الله — أجر ، ولكن اقتصر على خمسين مقرعة ، وأعفيه من السياط ، ثم وقع بذلك إلى نزار وانصرفنا ، فصار حامد من أعدى الناس لى .

وقال ابن عبد الرحيم : حدثنى القاضى أبو القاسم التنوخى ، وله بأمره الخبرة التامة ، لما يجمعهما من النسب فى الصناعة ، قال :

كان أبو جعفر من جلة الناس وعظمائهم وعلمائهم ، وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرحبة ، وطريق الفرات ، فى أيام المعتمد بعد كتبة الموفق أبى أحمد ، سنة سبعين ومائتين ، وأقام يليها إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأضيف له إليها الأهواز وكورها السبع ، وخلفه عليها جدى أبو القاسم على بن محمد التنوخى ، فى سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ، وماه البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد فتنة ابن المعتز فى سنة ست وتسعين ومائتين ، ولم يزل على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسين الأشنانى إلى أن ولى قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قبيحة ، وقيل إن الناس سلموا عليه بالقباء إيماء إلى البغاء ، وكان إليه الحسبة ببغداد ، فصرف فى اليوم الثالث ، وأعيد العمل إلى أبى جعفر ، فامتنع من قبوله ، فرفع يده عن النظر فى جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أنزل من القلنسوة إلى الحفرة ، وقال فى ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء
وأقبلت أسمو إلى الآخره
فإن يك فخراً جليل الثناء
فقد نلت منــه يدا فاخره
وإن كان وزراً فأبعــد به
فلا خــير فى إمرة وازره

فقيل له : فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك أبى طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حيًّا وميتاً ، وقد خدم أبى السلطان ، وولاه الأعمال ، فان استوثق خدمته قلده ، وإن لم يرتض مذاهبه صرفه ، وهذا يفتضح ولا يخفى ، وأنشدهم :

يقولون همّت بنت لقمان مرة
بسوء وقالت يا أبى ما الذى يخفى ؟
فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت
عليه ولم تمدد لمنــكرة كفــا
وما كل مستور يغلق دونــه
مصاريع أبواب ، ولو بلغت ألفا
بمستتر ، والصائن العرض سالم
وربما لم يعدم الذم والقــذفا
على أن أثواب البرئ نقيــة
ولا يلبث الزور المفكك أن يطفا

قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟

قال التنوخى : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدباً وتطرباً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشىء منه ، وله قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه علماً كثيراً ، ومن شعره :

رأيت العيب يلصق بالمعــالى
لصوق الحبر فى لقق الثياب

ويخفى فى الدنىء فلا تراه
كما يخفى السواد على الإهاب

وله فى الوزير ابن الفرات :

قلت لهذا الوزير قول محق
بثه النصح أيما إبثاث
قد تقلدتها ثلاثاً ثلاثاً
وطلاق البنات عند الثلاث

وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل بعد الوزارة الثالثة فى محبسه ، وله أيضاً :

أقبلت الدنيا وقد ولى العمر
فما أذوق العيش إلا كالصبر
لله أيام الصبا إذ تعتكر
لاقت لدينا لو تئوب ما يسر

وله أيضاً :

ويجزع من تسليمنا فيردنا
مخافة أن تُبغى يداه فيبخلا
وما ضره لو أن أجاب ببشره
فنقنع بالبشر الجميل ونرحلا

وله أيضاً :

وحرقة أورثها فرقة دنفا
حيران لا يهتدى إلا إلى الحزن
فى جسمه شغل عن قلبه وله
فى قلبه شغل عن سائر البدن

وله أيضاً :

أبعد الثمانين أفنيتها
وخمسا وسادسها قد نما
ترجى الحياة وتسعى لها ؟
لقد كاد دينك أن يكلما

وله أيضاً :

إلى كم تخدم الدنيا
وقد جزت الثمانينا
لئن لم تك مجنونا
فقد فقت المجانينا

وقد ذكر أبو عبيدالله بن بشران فى تاريخه قال : دخل على القاضى أحمد بن اسحاق بن البهلول أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهرى فقال له : ارتفع يا أبا حفص ، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم. فأنشأ ابن البهلول يقول :

فإن تنسنى الأيام كنية صاحب
كريم فلم أنس الإخاء ولا الودا
ولكن رأيت الدهر ينسيك ما مضى
إذا أنت لم تحدث إخاء ولا عهدا

فها أنت ترى إقبال ياقوت على الجمع لا يبقى ولا يذر وليس له فيما بين ذلك حديث : نشير إلى هذا قبل أن نسوق النموذج الثانى من عمله ـ وهى الترجمة لمن عاصره ، وها هى ذى :

— ٢ —

شيث بن ابراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحاج التناوى القفطى النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن ، أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع فى العربية واللغة وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافظ أبى طاهر السلفى وغيره ، وحدث ودرس وكان ذا هيبة ووقار ، وله مقامات معروفة ، ومواقف بين يدى السلاطين والأمراء . وكانوا يحترمونه ويوقرونه . ومن تصانيفه : كتاب الإشارة فى تسهيل العبارة ، والمختصر من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى فى إصلاح الرعية ، والراعى ، صنفه للملك الناصر صلاح الدين يوسف ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم . وتعاليق فى الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلؤة المكنونة واليتيمة المصونة ، وهى قصيدة فى الأسماء المذكرة ، أبياتها سبعون بيتاً منها :

وصنت الشعر من يفهم ... يخبرنى بما يعلم
يخبرنى بألفاظ ... من الاعراب ما الدهثم
وما الإقليد والتقليـ ... ـد والتهنيد والأهتم
وما النهاد والأهدا ... م والأسهال والعيهم
وما الألغاد والأخرا ... د والأقراد والأكدم
وما الدقراس والمردا ... س والفدّاس والأعلم
وما الأوخاص والأدرا ... ص والقراص والأثرم
وما اليعضيد واليعقـ ... ـيد والتدمين والأرقم
وما الأنكار والانكا ... ث والأعلام والأقضم
وما الأوغال والأوغا ... د والأوغاب والأقصم

ومضى على هذا النمط إلى أن قال :

ألا فاسمع لألفاظ ... جرت علما لمن يعلم
فقد أنبأت فى شعرى ... بألفاظى لمن يفحم
وعارضت السجستانيّ ... فى قولى ولم أعلم
فضعفت قوافيه ... على المثل الذى نظم
فهذا الشعر لا يدريـ ... ـه إلا عالم همهم

توفى أبو الحسن بن الحاج سنة ثمان وتسعين وخمسمائة . وقيل : سنة تسع وتسعين وخمسمائة . ومن شعره :

اجهد لنفسك إن الحرص متعبة ... للقلب والجسم والإيمان يمنعه
فإن رزقك مقسوم سترزقه ... وكل خلق تراه ليس يدفعه
فإن شككت بأن الله يقسمه ... فإن ذلك باب الكفر تقرعه

وهكذا نرى ياقوت يكثر فى الأكثر حين ينقل عن مراجعه إلى حين تتسع هذه المراجع للكثير من الأخبار ، ولكنه حين يخلو لنفسه ويبتعد عن مراجعه ويجعل همه الحديث عن واقعه يقل فى الأكثر . قد يكون هذا لقلة ما يقع له . ولكنا على كل حال لا نحس لياقوت وقد لاقى حياة المعاصرين كما تعودنا عن الأقدمين حيث يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصريهم . كما لا نراه يفعل فعل الأقدمين فى هذا الاستطراد الطويل الذى ارتضاه حين ينقل ولم يرتضه حين ينشىء .



مرتفعات وذرنج لاميلي برونتي

بقلم

السيدة صوفي عبدالله

« درج المترجمون على تسمية تلك الرواية « مرتفعات ويذرنج » ولكن المقصود ليس الارتفاع الجغرافي ، بل السمو المعنوى ، ولذا آثرت ترجمتها بأعالي ويذرنج » .

ولدت إميلي جان برونتي في سنة ١٨١٨ وتوفيت في سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفي متوسط الجودة في جملته ، وعن قصة واحدة كفلت لها الخلود الأدبي . وهي قصة « أعالي ويذرنج » التي نحن بصددها في هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن إميلي برونتي لا يجد محيصاً من الكتابة عن شقيقتيها الأديبتين اللامعتين « شارلوت برونتي » و « آن برونتي » . وعن أبيهن ذي الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعالي .

وكان الأب قسيساً في مكان منعزل بين الأحراش في ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح أيرلندي شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه في كل مرة بصورة جديدة . و « باتريك » والد إميلي وأختيها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه في المولد تسعة أبناء أثقلوا كاهل والدهم . ولذا شرع « باتريك » منذ الخامسة من عمره يؤدى الخدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلا التحق بمصنع نسيج يدوى ، وصار يختلس في المساء سويعات يتلقى فيها دروساً مجانية على يد القسيس الذى أثار اهتمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر « باتريك » على الدرس بذكاء مفهوم للقراءة والعرفان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فما أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل في العلم إلى مرتبة أهلته لأن يكون معلماً في مدرسة الكنيسة عن كثب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير للتدريس في مدرسة كنيسة أكبر في بلد أكبر . وظل هناك ثماني سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء مجلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، واكتتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كمبردج العريقة ، التي يلتحق بها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو في سن الخامسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه في تلك السن بطول القامة وقوة البنية والوسامة .

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر فى ذهنه أن جماله هو الميراث الوحيد الذى حصل عليه من أبويه . وأنه رأس المال الأكبر الذى يعول عليه فى تسنم أعلى المراتب فى المجتمع . فعزم على استغلال ذلك الأرث غير عابىء بمبادىء مهنة القس التى احترفها بعد تخرجه فى كمبردج وهو فى التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له فى كنيسة قرية بمقاطعة « إسيكس » . وهنالك أغرى بحبه فتاة حسناء فى الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحيث يتمنى لمن يربط مصيره بمصيرها . فتركها طمعاً فى صيد أسمن ،وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المجد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجمال أو الثقافة . عسى أن يدخل بذلك فى عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه فى خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً وغماً . فثارت عليه حفيظة الناس فى الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخر هو « يوركشاير » ونصب شراكه فى قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفى على الخامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ،على القناعة شيئاً ما واكتفى بخير صفقة أتيحت له . وهكذا تزوج من « ماريا برانويل » وهى يومئذ فى الثلاثين من عمرها ، ضئيلة الجسم ،ضعيفة البنية ،عاطلة من الجمال ، إيرادها الخاص خمسون جنيهاً فى السنة . وهو مبلغ تزيد قيمته أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنيهات الخمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم إلى أكثر من خمسمائة جنيه . ولئن لم تكن من بنـــات الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهى سليلة أسرة لها مكانتها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج فى سنة ١٨١٢ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجيزة إلى بقعة محفوفة بالأحراش عهد إلى « باتريك برونتى » برئاسة كنيستها ، وهذه البقعة هى قرية « هاورث » بمرتب قدره ٢٠٠ جنيه سنوياً ، وفى هذا البيت المنعزل عن القرية فوق ربوة تطل على الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغلام ،تعاقبت ولادتهم على مدى ستة أعوام .

وفى سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة « ماريا » بالسرطان . فأقدم شقيقتها « أليزابث » لترعى ستة الأيتام . وكانت كبراهن « ماريا » فى السابعة من عمرها . وصغراهن « آن » لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن يتزوج من امرأة ثرية تكبره فى السن،ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأموالا . فامتنعت عليه . فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم يجد عندها قبولا . فطوى صفحة الزواج،واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته،فى بيت لم يزل قائماً إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبيها مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للنفس له أثره فى الناشئين الصغار . بيد أن تأثرهم بغرابة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً فى الإنفاق،يخاف الحريق خوفاً مسرفاً،لو أن عالماً نفسياً حلله لوجد فيه — أكبر الظن — دليلا على عقدة إثم مكبوتة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطة فى البيت . والجو فى تلك المنطقة بارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر ، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار وهم داخل البيت الذى كانت أرض غرفه من الحجارة،ودرج سلالمه من الحجارة . فكل شىء فى الداخل والخارج يوحى بالجهامة والصلابة والقسوة . وما من شىء يوحى بأمل فى اللين أو الدعة .

وما ظنك بأب يقضى جل وقته فى حجرة مكتبه عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناوله بمفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنيها اليتامى الصغار .

وكأنما كان « باتريك برونتى » يحقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع فى درجات المجتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من الفلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء بحال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مسنتين ، وسامهن أبوهن التقشف الشديد حتى أن خالتهن حين اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار سخطه فألقى بتلك الأحذية إلى نيران المدفأة . ولما اشترت تلك الخالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه فى نار المدفأة أيضاً ، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلا أتى الأب بمنشار استأصل به ظهور الكراسى فى حجرة جلوسهن حتى لا يجلسن مسترخيات . فهو لا يحب لبناته أن يستمتعن بما أبته الأيام عليه فى طفولته العجفاء . وزاد قسوة وشذوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة ، فلم يظفر بشىء من الذيوع أو التقدير . ونفض يديه — مضطراً — من جاه الأدب ، كما نفض يديه من قبل — يائساً — من جاه المال عن طريق المصاهرة .

وماتت اثنتان من الفتيات وهن فى نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ ، وأن تموت ثلاثتهن بالسل بعد أن نقشن أسماءهن فى صفحة الأدب العالمى الخالد .

وكانت « شارلوت » أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصتها المعروفة « جين إير » . فلما نشرت « إميلى » روايتها العظيمة « أعالى ويذرنج » ارتكب النقاد خطأ جسيما فى تقديرها إذا اعتبروها عملا قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشقيقة « شارلوت » وأنها عمل سابق على كتابة « جين إير » ، ينقصه النضوج فى الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها ، وأدرك الناس أن « أعالى ويذرنج » التى أبدعتها « إميلى برونتى » أرقى فى المرتبة الفنية من قصة أختها « شارلوت » التى رفعها النقاد جميعاً فى عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما فى صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة ، وحساسية مرهفة فى تلك العزلة المضنية المسئمة . وكانت « إميلى » أكثرهن شموخاً بأنفها ، واعتداداً بشخصيتها ، حتى كانت أشبه فى خلائقها وقوامها ومشيتها واستقلال رأيها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحد فهى تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش بخطى واسعة ، وهى تصفر لكلبها الضخم كما يفعل الغلمان . ولهجتها فى الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعتزمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقية مصلية . يمضى اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطيق أحاديث المجاملات السطحية فى المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم فى سجاياها وسيماها بين الخجل والترفع .

وكان ترفعها يبدو فى تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء فى نظرها فرع عن المسئولية ، والتشدد فى أداء الواجب . وتأبى أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولهذا ظلت تكتب وتعمل فى البيت وتحيك الثياب إلى أن صرعها المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب « إميلى » حياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطررن لاتخاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أبيها فى حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان يحس فى أعماقه بأنها الرجل الحقيقى فى ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين فى طريقة تصويرها لشخصية البطل فى رائعتها « أعالى ويذرنج » . فالبطل فيها خشن الطباع ، وعر الخلق ، محتدم العواطف يأخذ حقه فى الحب عنوة ، ويخاطب محبوبته بسلطان ، مع أنه ربيب نعمة أبيها . فكأن هذا البطل بخشونته غير المألوفة هو الصورة الداخلية « لإميلى برونتى » المؤلفة كما كانت تتمنى لنفسها أن تخلق !

ولأنها صدرت فى تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الخاصة ، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما فى المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة ، وتناقض ظاهرى يقابله توافق باطنى .

ولأنها كانت تعبر بجو القصة الموحش المضطرم بالعواطف عن عالمها النفسى المكبوح جاءت القصة فذة فى بنائها ، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة . ولا عجب فى ذلك ، لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الخاص الذى عجزت عن تحقيق كوامنه فى عالم الواقع .

فالأحرى أن نقول إن « إميلى برونتى » أنجبت تلك القصة . وأن « أعالى ويذرنج » ليست عملا أدبياً فى المقام الأول ، بل هى قبل كل شىء « مولود » حملت به « إميلى برونتى » نتيجة لقاح فذ بين واقع تكوينها النفسى وواقع الظروف التى حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التى تملها عليها حقيقتها الباطنية . « فجو » « أعالى ويذرنج » وحوادثها هو العالم التعويضى الذى عاشت فيه « إميلى » متقمصة شخصية البطل . وهو ما لم تستطع أن تحققه فى بيت أبيها وهى فى ثياب بنات جنسها والحدود الضيقة المفروضة عليهن .

إن « أعالى ويذرنج » من أبرز القصص فى العالم لا لأنها أجمل القصص وأجودها ، بل لأنها نمط وحدها ، وثمرة فريدة ليس لها شبيه . ولهذه الأصالة كانت قيمتها أعظم من عشرات القصص التى تفوقها فى جمال الأداء والتكوين الفنى ، فالصدق الفنى والنفسى الذى أخرج هذه القصة من قلب كاتبتها كالينبوع الدافق هو الذى يميزها من جميع الأعمال التى اكتملت لها براعة الصناعة . وهكذا يمتاز المولود الحى ، وأن لم تتناسق ملامحه على أجمل الدمى وأبهاها .

ونوجز « أعالى ويذرنج » فى هذا النطاق المحدود ... وهى على لسان رجل يدعى « لوكوود » ، استأجر لأسباب صحية بيتاً فى الأحراش ، يتوسط ضيعة « جرانج » التى يملكها هى وضيعة « أعالى ويذرنج » القريبة منها شخصٌ واحد هو مستر « هيثكليف » . ووجد مستر « لوكوود » من واجبه أن يزور صاحب الدار فى مسكنه « بأعالى ويذرنج » وهو يتنزه على قدميه ، فاستقبله « هيثكليف » بفظاظة ، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثيابه غير مبال بصراخ « لوكوود » واستغاثته ؛ بل أن خادمه أيضاً التزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف . والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر « لوكوود » لولا أن خفت الطاهية « زيلا » بمغرفتها الكبيرة فضربت الكلاب ونهرتها . ولم يزد « هيثكليف » بعد ذلك فى إظهار مودته على تقديم كأس من النبيذ للضيف من غير بشاشة أو ترحيب . ودار الحديث بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقهين . ولفت نظر « لوكوود » أن « هيثكليف » واسع الاطلاع . وأحس وراء خشونته سراً آلى على نفسه أن يستجليه . وعلى هذه النية كرر الزيارة فى اليوم الثانى ، فوجد الجو فى البيت هذه المرة أدعى للغرابة . فهناك شابة حسناء لم يكن يتصور وجودها فى ذلك الركن من الريف ، اكتشف أنها أرملة ابن « هيثكليف » . وهناك شاب يعمل فى الفلاحة اسمه « ايرنشو » كان « هيثكليف » حريصاً على القول بأنه ليس من ذوى قرابته . ورآه يعامله بخشونة . فزاد السر فى نظر « لوكوود » تعقيداً وغموضاً .

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب « ايرنشو » رضى أن يصحب مستر « لوكوود » فى عودته إلى داره لشدة الظلام ، ووعورة الطريق . ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود»

من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه. ولولا أن أدركته الطاهية « زيلا » لمات حيث وقع، وأهل البيت يقهقهون ولا يمدون إليه يداً بالعون. وصبت « زيلا » على رأسه الماء البارد، ثم وجد نفسه مضطراً لقبول ضيافة « هيثكليف » رغم جلافته هو وآل بيته.

وإلى غرفة غير مستعملة صعدت به « زيلا » وهي تحثه على إخفاء ضوء الشمعة، لأن سيدها لا يسمح لأحد بدخول هذه الغرفة منذ سنين. ولما أغلقت عليه الباب شرع يتفقد المكان، فإذا مقعد، وخزانة ملابس، وخزانة أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات. فأوى إلى الفراش بعد أن أغلق باب الخزانة خلفه. وما أن دب النعاس إلى أجفانه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الخزانة وتطرق زجاجها، وتطلب منه وهي تئن أن يفتح لها كي تدخل! وهب « لوكوود » مذعوراً. فاذا بصف الكتب الذي يحتل حافة النافذة يتحرك. فأطلق صرخة ثاقبة سمع على أثرها صوت خطوات تقترب، وانفتح الباب بعنف ودخل « هيثكليف » وفي يده شمعة. وقد حاكى بياض وجهه وجوه الموتى، وارتسم الفزع على قسماته. وجعل يستفسر « لوكوود ». و « لوكوود » يجمع ثيابه المبعثرة وهو يسب ويلعن، كي يغادر تلك الحجرة المسكونة بالعفاريت. وما أن أدرك « هيثكليف » من كلماته المتناثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دمعة، وتوجه إلى الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وانفجر باكياً بغير احتجاز، وهو يردد بين شهقاته:

— ادخلي! ادخلي يا حبيبتي كاتي.

وفي الدار التي استأجرها « لوكوود » في ضيعة « الجرانج » لزم الفراش محموماً بضعة أيام على أثر تلك الرؤيا الفظيعة، وسهرت على راحته وعلاجه مسز « دين » مدبرة الدار. وفي تلك الساعات الطوال راح يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعالي ويذرنج » من عجائب تلك الأسرار. وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت في جو « الأعالي » ما يزيد على ثمانية عشر عاماً. وأنها أوثق مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها.

وبدأت مسز «دين» تقص عليه تاريخ «هيثكليف» الحافل بالأسرار. فهو ليس وارث تلك الثروة التي تضم ضيعتي « الجرانج والأعالي ». وإنما هو طفل لقيط أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعالي » السيد النبيل مستر « إيرنشو » الكبير. وكان للسيد ابن يضارعه في السن، نشأ سكيراً عربيداً، منحل الأخلاق، قاسي الفؤاد. وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من « هيثكليف » بثلاث سنوات اسمها « كاتراين » ويدللونها باسم « كاتي ». جميلة جذابة، جياشة العواطف تعشق التجول بين الأحراش وقد نشأ الأطفال الثلاثة معاً. ولكن الابن المدلل « هندلي » كان يبغض « هيثكليف » ويسومه العذاب ويذكره دواماً بوضعه الزري. في حين كانت « كاترابن » تحب الفتى اليتيم ولا تكاد تفارقه لحظة. وكان السيد يعطف على ربيبه ويفيض عليه من حبه، ولا يتردد في إنزال العقاب الصارم بابنه « هندلي » كلما شعر أنه يؤذي الطفل المسكين. فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة بين « هندلي » و « هيثكليف ». فأرسله أبوه إلى لندن ليتم تعليمه ويبعده عن الدار. فقضى في تلك الغيبة أربع سنوات، ولم يعد إلى «الأعالي» إلا حينما جاءه نعي والده. عاد ومعه سيدة جميلة شقراء، تزوجها في غربته خلسة ولا يعلم أحد عن منشئها شيئاً. ووجد أخته « كاترابن » و « هيثكليف » على أتم مودة ووفاق، فصب جام حقده وغضبه عليهما معاً، وأنزل « هيثكليف » منزلة الخدم وحرم عليه ملازمة أخته.

وفي تلك الفترة ظهر في الأفق « إدجار لينتون » الشاب وريث ضيعة «الجرانج». وهو فتى جميل رقيق، عريق المحتد، سليل عز تالد، ذو ثقافة متعددة الجوانب. فهو نقيض « هيثكليف » شكلا وموضوعاً، ولم يكن « هيثكليف » في تلك الأيام يفارق الأحراش حتى

اكتسب سحنة المتوحشين ، فوق الذى يجرى فى ملامحه من شبه بالغجر الرحل المتأبدين .

وجعل « إتجار » وشقيقته البارعة الجمال « إيزابيلا » يحيطان « كاترابن » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذى أسخط « هيثكليف » وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هى أشرس العواطف . تخرج اللمث عن دماثته . فلا عجب أن تدفع بذى الشراسة إلى التوحش الذى ليس له حد .

وتستطرد مسز « دين » — مدبرة الضيعة — فى رواية تلك الأحداث ، على مسامع مستر « لوكوود » أنها كانت مدبرة « الأعالى » فى تلك المدة ، وموضع سر « كاترابن » وفى ذات يوم باحت لها — وهى لا تشعر بوجود « هيثكليف » فى مكان مظلم من الحجرة — أنها تعتزم الزواج من « ادجار » الذى تميل إليه لدماثته وجماله وغناه وتعلقه الشديد بها ، وان كان قلبها يهيم « بهيثكليف » هيام عبادة ، فلو كان على شىء من الثراء لتزوجته دون مراء . وما أن سمع « هيثكليف » فى مكمنه المظلم تلك الكلمات حتى انفلت هارباً إلى العراء . فذعرت « كاترابن » وجرت خلفه فى الأحراش ، وظلت تهيم على وجهها طول الليل بحثاً عنه تحت وابل المطر فلم تقع له على أثر .

ولزمت « كاترابن » الفراش شهرين طويلين تهذى تحت وطأة الحمى باسم «هيثكليف » ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيعة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان « هيثكليف » عليها ، وأقبلت على « ادجار » بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما ، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل .

وانصرف أخوها « هندلى » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون ايرنشو » الذى يقيم اليوم فى المرتفعات عاملا من عمال الزراعة . وكم من مرة دفعت الخمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده ، مما حفز مسز « دين » أن تكفله وتحميه منه ، فشب جاهلا كأبناء الفلاحين ، لم يظفر بتربية تليق بنسبه . ولا سيما أن مسز « دين » اضطرت للملازمة « كاترابن » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهى كارهة .

وعاشت « كاترابن » فى سعادة غامرة ، بين زوجها الذى يعبدها ، وأخته ، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » فى الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة ، وإذا بصوت من خلفها يناديها ، فلما إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلا عميق الصوت ، أجش النبرات ، طويل القامة ، أسمر الوجه أسود اللحة ، يرتدى ثياباً قاتمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

— يجب أن أراها !

ولم يثنه عن عزمه تهديد أو وعيد ، بل أقسم لها أن يقتحم الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نبأ حضوره إلى « كاترابن » . وكانت مع زوجها على مائدة الشاى فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن همست لها بالنبأ حتى إنبرت تجرى كالمجنونة نحوه ، فتلقفها بين ذراعيه ، ونسيت فى ضماته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان « إدجار » ليرضى عن وجود هذا الوضيع الذى يعتبره من قبيل الخدم والأتباع . ولكن «هيثكليف» أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم « لكاترابن » لينتزعن حياة زوجها إذا حال بينه وبين رؤيتها .

ولا يعلم أحد كيف استطاع « هيثكليف » أن يجمع تلك الأموال الطائلة التى عاد بها وقد أغرق ضيعة « الأعالى » فى الديون التى تورط فيها « هندلى » لينفقها فى الخمر والانحلال . وفى « أعالى ويذرنج » أقام « هيثكليف » سيداً ، وهو الذى فارق الدار خادماً منبوذاً آبقاً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير « هيرتون ايرنشو » ليكون وسيلته فيما بعد

للانتقام من أبيه . وما لبث « هنلى » أن مات ضحية مباذله : فآلت « أعالى ويذرنج » وأحراشها إلى «هيثكليف ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفى المقدمة « هيرتون ايرنشو » الصغير .

ولم يكف « هيثكليف » طول الوقت عن الحومان حول « كاتراين » غير عابىء بحنق زوجها . فقد كانت « كاتراين » تضرب بعواطف زوجها عرض الحائط وتلازم « هيثكليف » ملازمة الظل ، فانتهى الأمر بأن صار كفرد من الأسرة يأتى ويروح فى أى وقت يشاء بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين «ادجار» و« هيثكليف » . فهيهات أن تلتئم نقائض الطبائع من الدماثة والغلظة أو الأناقة والفظاظة أو الوسامة وتنافر القسمات أو العراقة والصعلكة .

ومع هذا كان « لهيثكليف » تأثير مضاد على فرد آخر من آل « لينتون » . هو أخت مستر « ادجار » الناعمة ، البارعة الجمال ، الساذجة القلب . فقد علق قلبها بهذا الشاب القوى الأسمر الخشن الطباع . وصارت « ايزابيلا » تحاول الاستئثار بمجلس « هيثكليف » كلما حضر إلى الدار ، وتكاد تصطدم علانية « بكاتراين » . فطار قلب « هيثكليف » فرحاً بهذا الحب إذ وجد فيه طريقاً ممهدة للانتقام الفظيع من أخيها المترفع « ادجار » .

وكان الطبيب يشدد فى عدم تعريض « كاترابن » بعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم لها بكل ما تهفو نفسها إليه . ولذا كان يحتمل زيارات « هيثكليف » المتواصلة على مضض خوفاً عليها من النكسة .

واستغل « هيثكليف » الموقف أسوأ استغلال كى يقوض سعادة من حرموه من حبيبة قلبه . وثارت لذلك مشادة حادة بينه وبين « ادجار » ، فكاد « هيثكليف » يقتله لولا أن خف الخدم لإنقاذه . وطرده « إدجار » من داره طرداً أبدياً ، فأصيبت « كاترابن » بنوبة من التشنجات أسلمتها لمرض طويل ، كاد يسلمها إلى الموت .

ومن « أعالى ويذرنج » راح « هيثكليف » ينصب شباكه « لإيزابيلا » المتلهفة فى هواه ، ويلقاها خلسة . وكم من مرة حاول « إدجار » و « كاترابن » أن يردعا « إيزابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صماء ، وتسللت تحت جنح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت أخبارها شهرين قضتهما « كاترابن » فى مرض وبيل وصفه الأطباء بأنه « صدمة مخية » . وقام « إدجار » على تمريضها بحب وإخلاص شديدين . وكان فرحه طاغياً حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر .

وكانت « كاترابن » حاملا قبل مرضها . فلم تسترد عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينتابها بين الحين والحين فتبدو مسلوبة اللب حائرة النظرات حائرة النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسز « دين » رسالة من « ايزابيلا » تخبرها أنها عادت مع زوجها « هيثكليف » إلى « أعالى ويذرنج » . وأنها كانت تتمنى أن تزور « كاترابن » وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخيها . وفى هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يدزوجها من فظاظة فى المعاملة لم تكن تخطر لها ببال ، حتى لتشك فى أنه من بنى الإنسان . ورجت المربية العجوز مسز « دين » أن تخف لزيارتها فى « الأعالى » ، ولا سيما أنها أرسلت فيما سبق إلى أخيها فلم تسمح نفسه بالرد عليها أو الصفح عنها .

وذهبت مسز « دين » إلى « الأعالى » لتجد « هيثكليف » يعامل « إيزابيلا » معاملة الخدم . وقد تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقيقة فى ملك يمين ذلك الزوج الشرس ، يركلها فتلعق حذاءه وتلتمس رضاه فى تزلف يدل على اختلاط البغض بالحب فى قلبها . ولم يهتم « هيثكليف » حين رآنى إلا بالسؤال المتلهف عن « كاترابن » وحالتها الصحية وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسما أن يراها ولو على جثة زوجها . وتوعد من يقف فى

طريقه بالويل والثبور . فقالت له مسز « دين » إن حالتها الصحية لا تتحمل الهزات العصبية العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من فى الوجود أهون من الهباء عند « كاترابن » متى رأته بين يديها ؛ فرؤياه هى أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبده وبعبدها !

وعارضته مسز « دين » خمسين مرة . ولكنه أكرهها على حمل رسالة منه إلى « كاترابن » . وما أن وقعت عيناها على التوقيع وهى مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الخطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز « دين » فى توسل . وسمعنا وقع خطوات تقترب من الحجرة ثم فتح الباب ، ودخل « هيثكليف » فقطع المسافة إلى الفراش فى خطوتين ، وتلقف « كاترابن » بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجيها ويقبلها فى كل موضع اتفق له أن يجده معرضاً لشفتيه . وبادلته « كاترابن » القبلات رغم إعيائها الشديد ، وراحت تؤنبه على ما جره عليها من ويلات وتنذره أنها راحلة عن الدنيا فى مدى أيام معدودات ؛ فكيف عساه يطيق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدى ، فرفضت أن تفلته من بين أحضانها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بد « لهيثكليف » أن ينصرف وإلا وقعت كارثة ، واقترفت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسز « دين » انتزعته بالقوة من بين أحضان « كاترابن » فى آخر وقت لوقع المحظور . ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة بمجرد أن يبارح « ادجار » الدار .

وقبيل منتصف تلك الليلة ولدت « كاترابن » الصغيرة التى تعيش الآن فى « أعالى ويذرنج » . ولدت فى الشهر السابع من الحمل بها . وبعد ساعتين من مولدها ماتت « كاترابن » الأم من غير أن تفيق من إغمائها أو تشعر بأنها غدت أماً . وكان مصاب « إدجار » فى موتها فادحاً لا سبيل إلى وصفه .

وذات يوم هربت « إيزابيلا » أخت « إدجار » من قسوة زوجها « هيثكليف » الذى أسرف فى اضطهاده لها بعد موت « كاترابن » . وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار ، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب « إدجار » إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها « لينتون » وهو فتى ضعيف هش . وكانت « كاترابن » الصغيرة تكبره بستة أشهر ولكنها كانت فى أوج صحتها . وكانت فرحتها به لا توصف ؛ لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شىء .

ونما إلى علم « هيثكليف » أمر وجود ابنه فى ضيعة « الجرانج » عند خاله . فأرسل من يحضره إلى « الأعالى » وإلا جاء بنفسه ليأخذه . ولم يكن أمام « إدجار » إلا أن يسلمه لرسل أبيه مع أن « ايزابيلا » أوصته على فراش الموت ألا يدع الفتى لأبيه مهما حدث . وماذا كان « ادجار » مستطيعاً وقد هدد « هيثكليف » بالقضاء على كل من يحرمه من ابنه . وما كان حبه لابنه هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته فى مواصلة الانتقام من « إدجار » فقد طفق يعامله بمنتهى الشراسة . وفى الوقت نفسه هيأ الجو كى يتعلق « بكاترابن » الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلا إلى إزعاج « إدجار » . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة فى الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدتها الراحلة ، حين التقت بابن عمتها « لينتون » وراحت تتودد إليه ، ووالده يهدده بالضرب المبرح كى يستمر فى التقرب إليها رغم هزاله الذى يزهده فى كل طيبات الدنيا .

ومرض « إدجار » فلزم الفراش وحذر ابنته من الذهاب فى نزهاتها إلى « أعالى ويذرنج » فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حبها لابن عمتها غلبها على أمرها فكانت تراسله خلسة عن طريق أحد الأتباع . وفى بعض رسائل « لينتون » إليها أخبرها أنه طريح الفراش

فجعلت الفتاة تتوسل إلى مسز « دين » كي تصحبها إلى هناك فى غفلة من أبيها . وكان هذا هو الكمين الذى أعده « هيثكليف » بعناية . فما أن وصلتا إلى « أعالى ويذرنج » حتى حبس مسز « دين » فى حجرة قضت فيها أربعة أيام لا تعرف من أمر « كاتراين » الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقد زواجها على « لينتون » يملى عليها إرادته بإيعاز من أبيه وهى كالعصفور الضعيف ، بين مخالب ذلك العقاب الكاسر « هيثكليف » . وأرسل إلى أبيها ينذره أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبيها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هى القاضية على « إدجار » فساءت صحته ، واستدعى المحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم يجدوا إلى ذلك سبيلا . وبعد أيام استطاعت « كاتراين » أن تتسلل فى الفجر وتحضر إلى « الجرانج » لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة .

ولم تمنع رهبة الموت « هيثكليف » أن يأتى بنفسه ويأمر « كاتراين » بالعودة إلى « أعالى ويذرنج » . وأمر مسز « دين » أن تبقى فى « الجرانج » فلم تجد بداً من طاعته . وخفف من وقع الحياة على « كاتراين » أنها لم تزل تحب « لينتون » ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجا من عذاب الحياة مع أبيه القاسى .

ولبثت « كاترابن » حزينة على « لينتون » منطوية على نفسها تجتر آلامها . وهذه هى الحالة التى وجدها عليها « لوكوود » حين زار « أعالى ويذرنج » .

وتحسنت صحة « لوكوود » فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع « هيثكليف » . فما أن وصل إلى « أعالى ويذرنج » حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح فى الشرفة شاباً و شابة يتناجيان فى حنان وحب ، وقد خيم على المكان صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسز « دين » أمامه فرحبت به أيما ترحيب . ومن فمها عرف تتمة القصة .

لقد تغيرت حال « هيثكليف » بعد وفاة أعدائه وابنه ، وصار يقضى وقته متجولا بين الأحراش ، يناجى روح « كاترابن » التى يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن تجتمع به . وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو « لكاترابن » الصغيرة و « هندلى ايرنشو » الذى كان يكن لها حباً لاعجاً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل فى قلبها جذوة الحب ، وتزوج منها ودعيت مسز « دين » للإشراف على « أعالى ويذرنج » فطردت كل من كان يستخدمهم « هيثكليف » من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهانىء السعيد .

ومن هذه الخلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخوصها وجو أحداثها . فالإطار الذى تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحراش ، الذى يذكر بحال البداوة ، وينأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيبها ، وترسمها للحدود وخضوعها للمنهج والتخطيط .

والشخوص التى تعيش فى تلك الأحراش أقرب إلى خلائق الأوابد . فهم أناس تمتزج فى طباعهم امتزاجاً غير متساوق صفات الضراوة العاتية التى تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن فى مواقف الأزمات يصطرع هذان الضدان كما تصطرع عناصر الطبيعة فى ثورات البراكين ، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولا عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضع التى سننتقيها من مواقف تلك القصة التى قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم إنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

● تحول « هيثكليف » إلى أرملة ابنه التى كانت تطالع كتاباً أمام النار وصاح بها :

— أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى ألاعيبك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهم عما يؤدونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحساني ! ضعي هذه القذارة من يدك، وابحثي عن شيء تؤدينه . فلا بد لك من أن تؤدي لي شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظري ! أسمعت أيتها الملعونة ؟

— سأضع قذارتي كما شئت . لأنك قادر على إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :

— ولكني لن أقوم بأي عمل ولو بريت لسانك بالشتائم والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لي !

فرفع « هيثكليف » يده . وقفزت السيدة متراجعة لتكون بمأمن . فمن الجلي أنها ذاقت من قبل وطأة تلك اليـــد !

● قال « هيثكليف » « لكاتراين » وهي تنتظر زيارة « إدجار » وشقيقته :

— هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا « كاتي » ؟ هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟

— كلا . فالمطر يتساقط .

— لماذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريري ؟ أرجو ألا تكوني في انتظار قدوم أحد ؟

— لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغي أن تكون الآن في الحقل يا « هيثكليف » .

— إن أخاك « هندلي » لا يتركنا معاً طالما هو هنا . عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .

— ولكن « جوزيف » سيخبره حين يعود . فخير لك أن تذهب .

— « جوزيف » مشغول في الطرف الآخر من الضيعة إلى ما بعد حلول الظلام . فلن يعرف أنني بقيت معك .

وجلس بجوار النار . ففكرت « كاترين » لحظة وهي مقطبة الجبين، ثم وجدت من الحتم عليها أن تخلي الطريق لحضور صديقيها الجديدين فقالت :

— « إيزابيلا » و « ادجار » لينتون ربما حضرا .

— مري « إلن » أن تقول لهما : إنك مشغولة يا « كاتي » ! لا تبعديني عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! . . انظري إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل « لينتون » . وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معي . ما أقل ما تمنحيني الآن من وقتك .

— وهل ينبغي أن أقضي معك كل وقتي ؟ وما جدوى ذلك ؟ وحول أي شيء يدور حديثك معي ؟ إن كل ما تقوله لتسليتي جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ! بل وكل ما تفعله أيضاً .

● وبعد أيام كانت « كاترين » تفضي في المطبخ إلى مسز « دين » بهمومها وحيرتها ، بعد أن خطبها « إدجار » .

— إنني لم أخلق للزواج من « إدجار لينتون » . فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخي القاسي الشرير قد أنزل « هيثكليف » هذه المنزلة الدون لما فكرت في الزواج من « إدجار » . ولكن ما حيلتي وزواجي « بهيثكليف » يحط من شأني ويقضي على سمعتي . ولذا ينبغي ألا يعرف « هيثكليف » مبلغ حبي له . إني أحبه حباً غير حب الجمال والوسامة . بل أحبه حبي لذات نفسي ! إنه أقرب إلى من روحي وأشبه بي من ذاتي . وأيا كان المعدن الذي صيغت منه روحانا . فمعدني ومعدنه واحد . أما معدن « إدجار لينتون » فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجي وبين وميض البرق أو لهب النيران المستعر !

وحين نصب « هيثكليف » شراكه لأخت

« إدجار لينتون » بعد زواج « كاترابن » من « إدجار » رغم احتقار « إدجار » الشديد له قالت « كاترابن » :

– لماذا احتضنتها وقبلتها غير مصغ لتحذيراتى ؟

– وما شأنك بهذا ؟ من حقى أن أقبلها ما دامت راضية . وليس لك أن تعترضى وأنا لست زوجك ولا حق لك فى الغيرة !

– لا تعبس فى وجهى هكذا ولا اعتراض لى على زواجك من « إيزابيلا » ما دمت تحبها . ولكن أجبنى أولا هل تحبها يا « هيثكليف »؟ ها أنت لا تجيب

– سأصارحك بما فى ذهنى من غير مواربة . اعلمى إذن أنك عاملتنى معاملة شيطانية بالغة السوء . وإن كنت تخالين أننى لم أدرك ذلك فأنت واهمة . وواهمة أيضاً إن كنت تحسبيننى أرضى بكلمات التهدئة وأقنع بها عن الانتقام لما أصابنى على يدك . وعن قريب سترين مبلغ انتقامى . . . ولكنى لن أنتقم منك أنت . فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يتمردون عليه بل ينتقمون لأنفسهم بسحق من تحت سلطانهم . فلك أن تعذبينى حتى الموت إن كان فى ذلك ما يسليك ويطيب لك ولكن اسمحى لى على الأقل أن أسلى نفسى بعض الشىء على ذلك المنوال بعينه . وليس لك وقد قوضت قصر آمالى وسعادتى أن تتصدقى على بكوخ حقير من الشفقة وتظنين أنك أبرأت الذمة وبلغت غاية الإحسان !

● وعند ما كانت « كاترابن » على فراش المرض الأخير ، أخبرتها وصيفتها أن « هيثكليف » انتهز فرصة غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطيعة طويلة .

وفى خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان يمطرها فيها بالقبلات . وكانت هى البادئة بتقبيله . وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى وجهها ، إيماناً منه بما كنا نعتقده جميعاً أنها على شفا الموت ولا نجاء لها من علتها . وكان أول ما نطق به فى صوت يرتجف بالأسى واليأس :

– آه يا « كاثى » ! يا حياتى ! كيف أستطيع أن أحتمل هذا ؟

ثم راح يحدق فيها بقوة والجزع يتقد فى نظراته اتقاداً حال بين الدموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل . وتراجعت « كاترابن » إلى الخلف ونظرت إليه مقطبة الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من النقيض إلى النقيض .

– أنت و «إدجار» حطمتما قلبى يا « هيثكليف» . والآن تأتى باكياً شاكياً ؟ لن تأخذنى بك شفقة ! لقد قتلتنى ! ما أقواك ! ولم سنة تنوى أن تعيشها من بعدى ؟

فركع « هيثكليف » على إحدى ركبتيه ليعانقها . وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتشبثت بشعره وأبقته راكعاً وقالت بمرارة :

– تمنيت لو كان فى استطاعتى أن أمسكك هكذا إلى أن نموت معاً ! وما كنت لأكترث لما عسى أن تعانى . فعذابك لا يعنينى ! ولماذا لا تعانى وتتعذب ؟ فأنا أعانى وأتعذب ! هل ستنسانى ؟ هل ستكون سعيداً عند ما يوارينى الثرى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً : « هذا ضريح كاترابن إيرنشو » وقديماً كنت أحبها وآلمنى أن أفقدها ولكن هذا كله إنتهى الآن ! ولكم أحببت من بعدها الكثيرين ،فأولادى أحب إلى اليوم وآثر عندى مما كانت « كاترابن » ! ولكم يحزننى أن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدنى أننى أترك جوارهم إلى جوارها » ! أليس هكذا سيكون حديثك لنفسك يا « هيثكليف » !

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف على أسنانه :

– لا تعذبينى كى أجن كما جننت . . . هل بك مس من الشيطان حتى تكلمينى بهذا الأسلوب وأنت

على شفا الموت ؟ ألا تدركين أن كل كلمة تتفوهين بها ستحفر فى ذاكرتى، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد، بعد أن تفارقينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولين إنى قتلتك. وأنك لتعلمين أيضاً يا « كاترين » أنه لا سبيل لى إلى نسيانك إلا أن أنسى وجودى ! أليس حسب أنانيتك الشيطانية أنى سأتلظى فى عذاب جهنم هنا حينما تكونين أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

— لن أنعم بالراحة . . . ولست أتمنى لك عذاباً أشد مما منيت به أنا يا « هيثكليف » . بل كل ما أتمناه ألا نفترق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائك صدى فى نفسى وأنا تحت الثرى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب فلو لبثت الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء من كلماتى الجارحة ! ألا تريد أن تقترب منى ؟ تعـال . . .

وعلى هذا النسق سائر صفحات تلك القصة الفريدة التى لم تتسع حياة مؤلفتها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها الموت على عنفوان عقلها وعواطفها وهى فى سن الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها « لأعالى ويذرنج » فى سنة ١٨٤٧ . وليس من المظنون أنها كانت حرية أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك المدى فى عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف تلك السن .



الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

بقلم

الدكتور عبد الحليم منتصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمنتدب مديراً لجامعة الكويت

١ — ابن البيطار

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين الأندلسى المالقى العشاب المعروف بابن البيطار ، إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ، ولد فى الربع الأخير من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) من أسرة ابن البيطار فى مالقه ، كان من شيوخه فى علم النبات ابو العباس النباتى ، الذى كان يجمع النباتات من منطقة اشبيلية ، ولما بلغ العشرين من عمره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ، وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ، كان على عرشها الملك الكامل الأيوبى ، التحق بخدمته فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفى الكامل ، استبقاه فى خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى كان يقيم فى دمشق ، وبدأ ابن البيطار من دمشق يدرس النباتات فى الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشاباً ، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما ، وهما ثمرة دراساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة المستمدة من النبات والحيوان والمعادن ، جمعت من مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة : وثانيهما ، كتاب المغنى فى الأدوية المفردة فى العقاقير ، تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة كى ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبى أصيبعة تلميذاً لابن البيطار ، صحبه فى رحلاته وأسفاره للكشف عن النباتات فى منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبى أصيبعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ، وتوفى عام ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) . وقد ترجمت كتبه إلى اللغات الأجنبية .

٢ — كتابه الجامع

يقول ابن البيطار فى مقدمة كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه فى الأدوية المفردة فى أربعة أجزاء ، تنفيذاً للأوامر المطاعة الملكية الصالحية النجمية[1] ، يذكر فيه ماهياتها ، وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ، والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

(١) يريد الملك الصالح نجم الدين أيوب .

والبدل منها عند عدمها ، وأنه قد توخى فى ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول فى الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إليها فى ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما فى الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس فى الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت بقولها من أقوال المحدثين فى الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكراه ، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت فى جميع ذلك الأقوال إلى قائلها ، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، والغرض الثانى : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندى بالمشاهدة والنظر ، وثبت لدى ، أدخرته كنزاً سرياً ، وأما ما كان مخالفاً فى القوى والكيفية والمشاهدة الحسية فى المنفعة والماهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب فى ذلك قديماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيرى على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فيما تمس الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم ، والخامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمتقدم أو متأخر ، لاعتمادى على التجربة والمشاهدة ، والسادس : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار فى كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التى اتبعها ابن البيطار فى تأليف كتابه ، أنها الاعتماد على المشاهدة والتجربة ، وذكر المصادر التى نقل عنها ، وتحرى الصدق والدقة . وسنعرض فيما يلى نماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

أولا : فى النبات

يقول فى نبات « آلوسن » : اسم يونانى أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمى حشيشة النجاة ، وحشيشة السلحفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله فى أصول الورق ثمر فى شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، ينبت فى مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينقل عن جالينوس « أنه ينفع من نهشة الكلْب الكلِب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقى الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن « ديمقراطيس » أن هذا النبت يشبه الفراسيون إلا أنه أخشن منه وأكثر شوكاً ، وينبغى أن يلتقط هذا الدواء فى وقت طلوع الشعرى ، ويجفف ويدق ويخزن حتى وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارة ، وذلك لمنفعته من عضة الكلْب الكلِب وليس كما زعم ، بل هو الدواء الذى ذكرته أما القارة فيعرف فى اليونانية باسم « سطاخنوس » وينقل عن الغافقى اسم دواء آخر سماه « عشبة السباع » ينفع من عضة الكلْب الكلِب ، وذكر أيضاً عشبة السباع هى الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذى يؤكل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسماء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن « اطريلال » وآكثار وآآرغيس يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ريح مغربى ، وأمهل ، ويقول زعمت جماعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه النبق فى قدرها ولونها ، وما داخله مصوف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضج ، كان حلواً فى المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع فى وقت قطاف العنب . ويقول عن « الأترج » كثير بأرض

العرب ، وهو مما يغرس غرساً ، ولا يكون بريا وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة فى السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور النرجس ، وهو ذكى ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليمان وغيرهم . ويقول عن الأخينوس ، نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المجتمعة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذروج إلا أنه أصغر منه ، وأعلاه مشقق وله عيدان خمسة أو ستة طولها نحو من شبر وزهر أبيض ، وثمر أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الأقحوان ، منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستانى ، وآذان الفار البرى وآذان الأرنب .

وينقل عن أبى حنيفة قوله فى الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب ما رعته الماشية رائحة لبن ، وهو ذو فروع شائكة ، وثمره فى عناقيد ، وتكلم عن الأذخر ، والأسل والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسهل والجبل ، وخضرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظيما ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمرة سوداء إذا أينعت ويقول فى الأشنة . المعروف بشيبة العجوز ، الجيد منها ما كان على شجر الشربين ، وكانت جبلية ، ويبعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان منها لونه إلى السواد فانه أردؤه ، ثم ينقل عن ديسقوريدوس وجالينوس ، وابن سمحون ، واسحق ابن عمران ، وعبدالله بن صالح ، والرازى ، وابن سينا ، ومسيح الدمشقى وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم فى كيفية التداوى بها ، وكيفية صنع الدواء منها .

وكذلك تحدث عن الأشخيص والأشنان وقال إنه أجناس كثيرة ، وكلها من الحمض ، والأشنان هو الحرض ، وهو الذى يغسل به الثياب ، نبات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعقد ، وهى رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غليظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة دخانه كريهة ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين — نقلا عن الشريف الأدريسى ، نبات أملس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض الألوان ، تشبه الأشنة فى تخيطها ، وله زهر أقحوانى صغير أبيض فى وسطه صفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بذر دقيق ، وفى طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن « الأفيون » لبن الخشخاش الأسود ، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسيوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان — وعن أمير باريس هو البرباريس منه أندلسى ورومى وشامى ، يجلب من جبل ببيروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومى عند باعة العطر بمصر والشام ، وهى شجرة خشنة النبات خضراء ، تضرب إلى السواد ، تحمل حباً أصفراً بنفسجياً — وأسهب ابن البيطار فى الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس ، والأيهقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها فى لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغصان النتش ، وفيها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار فى باطن بعضها زهر أبيض ، وفى بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفى الذى ظهر من الزهر على الرؤوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وفرفيرى ، وهو فى قدر زهر السذاب ، وينبت فى أماكن خشنة وبالقرب من الطرق ، ويقطع فى الربيع . وتكلم عن البان والبرتوف والبرواق وبزر قطونا والبشمة وقال اسم حجازى للحبة السوداء وعن

البشنين يكون بمصر ، ينبت فى الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هى الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدانها خضر إلى السواد وحبها أخضر ، وفى لحائها وورقها وثمرها شىء قابض . وقال عن البلسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة فى الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء ، وله ورق شبيه بورق السذاب ، غير أنه أشد بياضاً، وأدور ورقاً . ويقول عن الثلثان هو عنب الثعلب ، وعن الثمام ، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهيئة ورقه على هيئة ورق الزرع[1] وقضبانه ذات كعوب ككعوب قصب الزرع ، إلا أنها مصمته وهى أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو ينبت متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة ، ويخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى ، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشير والجلنار ، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، فى قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الرائحة .

وفى الجزء الثانى من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مئات أخرى من أنواع النبات والحيوان والمعادن مما يتطبب به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحدق ، والحرمل والحزنبل والمسك والحضض والحلبة والحلتيت والحماض والحنظل والخندقوق والخس والخروع والخشخاش والخلاف والخلنجان وخيار شنبر والدارصينى والدفلى ، والراوند والربرق والرازيانج والرتم والريبـــاس والزقوم والزنجبيل والزيزفون .

(١) يريد القمح .

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته فى الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً إياها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كموناً ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ واللبلاب واللوف والمحلب والمحمودة والمر والنارنج والناردين والهندبا والياسمين واليبروح واليتوع واليَنبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

ثانياً : فى الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ، التى يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا » صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو حيوان بحرى صغير صدق إلى الحمرة ، وأسد الأرض وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ، والأوز والأيل والبط والبقر وتدرج وهو طائر مليح بأرض خراسان والتمساح والتن وهو الحوت والثعلب والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله فيما يلى رأسه صدف خزفى وبعضه لا خزف عليه ، ولها من كلا الجانبين عشر أيد طوال شبيهة بالعناكب إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها فى مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان متدليتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن « الحباحب » إنه حيوان له جناحان كالذباب يضىء بالليل كأنه نار ، والحبارى — طائر كبير العنق رمادى اللون ، فى منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم الدجاج والبط والحبرج وهو طائر معروف فى الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحدأة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعمارات . والحرذون قريب من طبع الورل . والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحلزون والحلم وهو القراد ، والخراطين وهى الديدان التى

إذا حفر الإنسان أو حرث فى الفدان وجدها تخرج من الأرض . إذا سحقت ووضعت على العصب المقطوع نفعته . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره فى النهار ورؤيته بالليل – كما تكلم عن الخنفساء ومنافعها واستعمالاتها فى الدواء وكذا الخنزير والدب والدج والدراج والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوان البحرى الذى يحدث الخدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم أنه إذا أدنى من رأس من يشتكى الصداع ، سكن صداعه وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ، ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً فلم أجده يفعلها ولا واحداً منهما ، ففكرت فى أن أدنيه من رأس صاحب الصداع والحيوان حى بعد ، لأنى ظننت أنه على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع بمنزلة الأدوية الأخرى التى تخدر من الحس فوجدته ينفع ما دام حياً . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائى الضعيف الذى يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان الكائن حياً ، ولهذه الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان (الجنبرى) بيد أنه قال هو سمك بحرى يسميه أهـــل مصر القرندس وأهل الأندلس يعرفونه بالقمرون . والزرافة والزمج والسقنقور والسلحفاة والسلوى والسمانى والسمك وسميكة صيدا والسمور والسنجاب والسنور والسيبيا والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحرور « وشفنين بحرى » وهى دابة بحرية شكلها شكل الخفاش و « شنج » وهو الحلزون البحرى الكبير المقرن الجوانب وهو نوع من الحلزون عظيم غليظ الوسط مستدير الطرفين « وشودانيق » طائر معروف والصقر والضأن والضبـــع والضفـــدع والطاووس والطيهوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب والعقاب ، والعقعق والعلق يقول وتقوم مقام الحجامة والعنكبوت والفأر والفاخته والفنك والقبج وهو الحجل والقنفـــذ والقنبرة والكركى والماعز والنسر والنعام والنمل والنمر والورل والهدهد ويربوع .

ثالثاً : فى المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار فى جامعه عدداً من المعادن والأحجار التى يتداوى بها أو تدخل فى تركيب الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ، يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمى كذلك . وقال عن الأثمد حجر يخالطه الرصاص ، ويروى عن اسحق بن عمران هو حجر الكحل الأسود ، يؤتى به من أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ، ملمع براق كحلى اللون « وارتكان » حجارة صغار صفر رخمة إذا أحرقت أحمرت واكتمكت ويسمى حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة ، والبورق ، يقول أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه ما يكون أحمر وأبيض وأغبر وألوان كثيرة والنطرون وإن كان من جنس البورق ، فان له أفاعيل غير أفاعيل البورق ، منه أرمنى ومصرى ، والتوتيا ثلاثة أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة مشرب بحمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ، وأجودها البيضاء ، والجبس والجزع وهو حجر معروف وهو صنفان يمانى وصينى ، وجمشت ، حجر بنفسجى ، صبغه مركب من حمرة وردية وسماوية – وحجر يهودى ولعله يريد زيتون بنى اسرائيل وهو حجر بفلسطين شبيه فى شكله بالبلوط أبيض خشن الشكل جداً فيه خطوط متوازية كأنها خطت بالبيكار (يريد الفرجار) ، وهو حجر يماع بالماء لا طعم له ، يفتت الحصاة المتولدة فى المثانة ، وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من عصور جيولوجية قديمة وأن به نسبة من أملاح ثانى الكربونات والنترات ، تدر البول . والحديد قال ويستعمل فى مداواة الأمراض على ضروب كثيرة هو

وبرادته وخبثه وزنجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يطفا فيهما وهو محمى .

ويقول فى الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل لطيف سحالته تدخل فى أدوية السوداء ، وأفضل الكى وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامساكه فى الفم يزيل البخر وتدخل سحالته فى أدوية داء الثعلب وداء الحية طلاء وفى مشروباته،ويقوى العين كحلا .

كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص والزرنيخ والزمرد والزنجار والزئبق والسنباذج والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب والشبهان وهو النحاس الأصفر والطلق .

ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .

وتحدث عن الأكحال فهذا كحل السودان وكحل فارس .

كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .

وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج ومرقشيا والمرمر والمغنيسيا والمغناطيس والمها والنطرون

ثم تكلم عن النحاس والياقوت .

كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء ودهن القيصوم ودهن النرجس ، ودهن الورد ، ودهن البابونج ، ودهن السفرجل . كما تكلم عن الأطيان (جمع طين) فذكر طين أرمنى وطين نيسابورى ، وطين حر ، وطين كرى ، وطين جزيرة المصطكى ، وطين نيموليا وغيرها ، ولكل فوائده ، ولكل استعماله الخاص .

منهاجه فى البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المنهج الذى تبعه غيره فى هذه الصناعة ، إنه نفس النهج الذى ارتضاه ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأبجدى الذى فضلوه على غيره من طرائق الترتيب ، وأنه لدائم الاستشهاد بأقوال أئمة الصناعة من أمثال ابن سينا ، وجالينوس ، وأبقراط ، وديسقوريدوس وغيرهم ، ولعله شايعهم كذلك فيما تأثروا به من معتقدات وما قالوه من وصفات وما آمنوا به من ألوان العلاج ، فهو فى ذلك مقلد أكثر منه مبتكر ، ولا أكاد أتبين تفرده فى طريقة أو تميزه بمنهاج . وليس معنى ذلك أن نجحد فضله فيما أورده من معلومات عظيمة النفع كبيرة القيمة .

ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إيراد كثير مما لا يتفق والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض العين ، وإذا علق قلب الحبارى فى خرقة على من يكثر نومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الحرذون على صاحب حمى الربع فى خرقة سوداء أبرأها وأزالها ، وأن رماد الوطواط يحد البصر ، أو أن يعلق نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن ألمه ، أو أن زبل الذئب يسقى لمن كان به وجع القولنج ، أو أن دم هذا الحيوان إذا قطر فى الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار بكثير من أمثال ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه،ولعله شايع فيه العامة ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك فى بعض الأحيان حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان السمك حياً وحبذا لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما أورد ليثبت لنا نفعه من عدمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث يسيغ الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ، ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة

وما أشبه من مستحدثات العلم فى العصر الحديث ، فضلا عن الأمصال والحقن والجرعات ذات الفيتامينات والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر فى علاج هذا المرض أو ذاك .

خاتمة

وبعد . فلا مراء فى أن مفردات ابن البيطار تغلب فيها المادة الطبية ، التى أجهد نفسه فى جمعها وترتيبها وتبويبها ، فهو فى كتابه هذا طبيب أكثر منه عالم . ولا شك أن الكتاب يحوى كثيراً من المعلومات المفيدة ، تحتاج إلى متخصصين يعنون بتحقيقها ، وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيما يزال مستعصياً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله يثبت أن الطريقة القديمة ليست شراً كلها كما يعتقد البعض ، وأن فيها بعض الخير ، إذا أحسن استعمالها ، وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم فى عصر الذرة ، ولكن الذى وقر فى ذهنى أن فى هذا القديم كثيراً من الخير ، أو على الأقل بعض الخير يمكن لذوى الخبرة والاختصاص أن يستخلصوه ، وأن يجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خزعبلات أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز فى مفرداته بسلامة العرض وأمانة النقل، مما يجعله بحق من أئمة أهل الصناعة فى زمانه .



العقد الاجتماعى لجان جاك روسو

بقلم
الدكتور حسن سعفان
أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

خطة المقال

سنبدأ هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومؤلفاته مع تحليل لبعض هذه المؤلفات لا سيما ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجتماعى ، وبعد ذلك نعرض للظروف التى أحاطت بتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم ننتقل إلى عرض الأفكار الواردة به فى تفصيل ، وسنختتم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لا سيما ما ورد منها فى كتاب العقد .

١ — حياة روسو ومؤلفاته

ولد روسو فى ٢٨ يونية سنة ١٧١٢ فى جنيف ، لأسرة فرنسية كانت قد هاجرت — كما يقول روسو نفسه فى اعترافاته — فى منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة . وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارتها ، ولكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوج بينت يتيمة كان والدها قد توفى وتركها فى سن مبكرة ، فى ظروف قاسية ، على أن تلك السيدة المسكينة وهى والدة روسو لم تتخلص من ظروفها التعسة بزواجها من روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل فى القسطنطينية وكانت تلح على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف فى أواخر سنة ١٧١١ ، وبعد عودته بحوالى عشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياتها ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن بحادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث المؤلمة التى امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادىء القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات التى تركتها له والدته فى مكتبتها الخاصة والتى كانت شديدة الشغف بقراءتها . وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التى وجدها فى مكتبة والده ، والتى كانت تضم كثيراً من مؤلفات عدد كبير من المؤلفين اليونان والرومان والفرنسيين . وفى سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابنه إلى خاله ، الذى عهد به بدوره إلى الراعى لامبرسييه Lambercier مع ابنه برنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله فى جنيف حيث عاش متعطلا طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم

ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غبائه الشديد . وأخيراً أرسل سنة ١٧٢٦ ليمرن عند أحد المصورين ، وهناك أصبح — كما يقول فى « الاعترافات » التى سجل فيها تاريخ حياته بصراحة — شخصاً لا ضابط لسلوكه ، كاذباً بل ولصاً . وفى سنة ١٧٢٨ ترك جنيف إلى أنسى فى فرنسا ، حيث ألحقته إحدى السيدات بملجأ دينى طليانى بمدينة تورينو وهناك نجده يغير مذهبه الدينى فيتحول من المذهب البروتستانتى إلى المذهب الكاثوليكى . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٤٠ كان روسو يرتحل من بلد لآخر فى فرنسا وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ مدرساً خاصاً لأولاد دى مابلى de Mably الأديب والفيلسوف الفرنسى الشهير ، فى ليون . وفى سنة ١٧٤١ سافر روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن التسجيل الموسيقى للمجمع الفرنسى للعلوم ، وذهب بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفير فرنسا فى البندقية ، وبدأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية بعد ذلك ولا سيما فولتير . وفى سنة ١٧٤٦ عاش مع الآنسة لوفاسير Le Vasseur معيشة الأزواج بلا عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير المشروعة عدة أطفال . وفى سنة ١٧٥٠ قدم إلى مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون Discours sur les sciences et les arts ولقد أجاز المجمع هذا الخطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ، وفى هذا الخطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم والفنون على أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢ أوبرا هزلية بعنوان « منجم القرية » ، وملهاة بعنوان « نرجس » Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة ١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية (مذهب كالفان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة جنيف بعد أن كان قد فقده منذ مدة . وأخرج فى سنة ١٧٥٥ مؤلفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته بين الناس "Discours sur l'origine et la fondation de l'inégalité parmi les hommes" وهو يحاول فى هـــذا الخطاب الوصول إلى صفات « الإنسان الطبيعى » أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه الحضارة والمجتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء ملامحه الأصيلة وإشقائه ، مبيناً كيف أن الناس كانوا فى حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع أن روسو يحمل فى هذا الخطاب والخطاب الذى قدمه لجامعة ديجون عن تقدم العلوم ، على الحضارة مدعياً أن الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضارى هو أساس ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة الرجوع « إلى حالة الطبيعة » التى تؤدى وحدها بالإنسان إلى السعادة . وفى خطابه عن أصل التفاوت بين الناس يتوسع فى هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة الإنسان فى مرحلة الطبيعة état de nature أى فى مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنسانى وهى مرحلة كان الإنسان يعيش فيها حراً من كل قيد ، فيما يرى روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن الظروف التى أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبلته بالسلاسل والأغلال وطمست صفاته الطبيعية الأصيلة لكى تخلع عليه صفات اجتماعية مصطنعة زائفة أفسدت حياته . ويجيب روسو على ذلك قائلا إن بعض الظروف الخارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً بشكل عابر أولا ، ثم بدأ هؤلاء الأفراد يتعودون بعد ذلك على تلك المعيشة ، وأخيراً كونوا جماعات بشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من غيرهم . وبذلك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على التفرقة بين الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكنهم

سرعان ما يتحولون إلى قطيع من العبيد يأتمرون بأوامر سادة هذه المجتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أثمن شيء لديه وهو حريته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به فى حياته الطبيعية وأصبح يعيش فى حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التى ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذى يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو فى خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة ، غير أن هذا الحل بدا له مستحيلا لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل يجعله غير مستعد إطلاقاً للتنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجتماعية أصبحت بالنسبة إليه بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن هنا يبدو الحل الثانى لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدى بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة والتى فقدها إلى الأبد . ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الحل ؟ ويجيب روسو على هذا السؤال فى كتابه عن العقد الاجتماعى . فكتاب العقد الاجتماعى ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة . ولكن فى حالة استحالة استرجاع مثل هذه الميزات يمكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعى محاولة لإيجاد إصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعى ما يعادل ما فقده من ميزات ، كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك الميزات .

ولقد أثار خطاب روسو حنق السلطات الحاكمة عليه ،وزاد هذا الحنق عندما ألف قصة إلويز الجديدة Nouvelle Héloise سنة ١٧٦١ وهى الأخرى تطرى حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعى غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه « إميل » سنة ١٧٦٢ وهو قصة يعرض فيها آراءه فى التربية وينقد قواعد التربية السائدة ويوصى بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق « مبادئ الطبيعة » . وهو فى هاتين القصتين ينقد المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أن صدر كتابه عن العقد الاجتماعى Du contrat social سنة ١٧٦٢ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى به إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . وفى سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقى سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات فى الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ١٧٧٢ فى باريس بتأليف كتابه « ملحوظات عن حكومة بولونيا » ضمنه كثيراً من أرائه لإصلاح نظام الحكم فى تلك الدولة ، كما أتم فى تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذى ضمنه تاريخ حياته والذى طبع بعد وفاته . كما بدأ فى نفس تلك السنة كتابة مؤلفه « أحلام أو تأملات مشاءوحيد "Rêveries d'un promeneur solitaire"

ولقد توفى روسو فى ٢ من يوليه سنة ١٧٧٨ أى قبل قيام الثورة الفرنسية باحدى عشرة سنة ، فلم يعش إذن ليرى الثورة التى كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة التى أدت إلى إشعالها .

وبجانب المؤلفات التى ذكرناها ترك روسو عدداً لا يحصى من الرسائل ينقد فيها النظم التى كانت سائدة فى عصره وذلك كرسالته إلى دالمبير التى ينقد فيها المسرح ،ورسائله عن تشريع كورسيكا،ورسالته إلى

كريستوف دى بومون التى يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب « إميل » . . . يضاف إلى ذلك « محاوراته » . ولقد كانت معظم الدول الأوروبية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر فى كل دولة وفى كل مكان من القارة الأوروبية لذلك كانت كتبه تصادر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية .

٣ — كيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعى ؟

يعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو ، إذ كان ثمرة لتفكير عميق وتأمل طويل من المؤلف ، سلخ فيه أكثر من عشر سنوات . ذلك أن العقد الاجتماعى ليس فى الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقتصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب ، ويؤكد ذلك قول روسو فى اعترافاته سنة ١٧٥٦ « إن من بين الكتب المختلفة التى كنت أشتغل فى إعدادها ، كتاباً كنت أفكر فيه منذ زمن طويل ، وأشغل نفسى به فى شغف كبير ، وكنت أريد أن أقضى فى إعداده كل حياتى ، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتى ؛ وذلك هو كتاب النظم السياسية . ولقد راودتنى فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً ، إذ عندما كنت فى البندقية سنحت لى الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التى تفخر بحكمها[1] . » كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسكيو يجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم فى البلاد المختلفة التى زارها مضيفاً إلى كل ذلك تجاربه وخبراته . غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخم قد لا تكفى سنوات

(١) اعترافات (٢ — ٩ — [١٧٥٦]) .

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذى كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان « فى العقد الاجتماعى » سنة ١٧٦٢ ، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء فى كتبه السابقة . على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلا إذ استدعى ذلك أن يعمد المؤلف إلى جمع بعض الأجزاء التى ترتبط بعضها ببعض فى كتاب النظم ، بحيث تدور كلها حول فكرة مركزة واحدة ؛ مع إتلاف الأجزاء الأخرى . « وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف ، فقد صممت على اختيار ما يمكن فصله منه ، وعلى حرق الأجزاء الباقية . ولما بدأت العمل فى هذا الكتاب بنشاط ؛ بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل فى نفس الوقت ، استطعت أن أنتهى من كتاب العقد فى مدة أقل من عامين »[1] . وهو فى هذا الكتاب يرد — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — على السؤال التى طالما أثاره فى مؤلفاته السابقة وهو : كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من الشرور التى جرها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية . فكتاب العقد الاجتماعى أبعد عن أن يكون غير متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفين مثل جروتويزن[2] الذى نعت روسو بازدواج المثالية ، إذ يتخذ نوعين متناقضين من المثاليات ، نوعاً يمكن أن يستخلص من إميل وإلويز الجديدة ، ثم على وجه الخصوص من خطابيه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس ، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض ، وهو الذى يمكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الخصوص من كتاب العقد الاجتماعى .

(١) اعترافات (٢ — ١٠ — [١٧٥٩]) .

(٢) B. Grœthuysen : J.J. Rousseau, Paris, 1949.

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التى كان الإنسان يعيش فيها معزولا حراً طليقاً من كل قيد ينمى ملكاته بنفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التى ينادى بها روسو ترد النفس الإنسانية فيما يرى جروتويزن إلى « أولى وأبسط عملياتها » ، وهى نفس لا تعرف الغش ولا الخداع ولا الخيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التى غرستها فيها الحياة الاجتماعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمجتمع هو الذى يفسده . أما النوع الثانى من المثاليات فهو ما نادى به روسو فى العقد الاجتماعى وهو الرجل الاجتماعى ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعى والرجل الاجتماعى مثلان نادى بهما روسو كمثالين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر، فالرجل الأول يعيش فى نفسه ولنفسه متتبعا طبيعته الخيرة ، متجاهلا الرأى العام والعادات والتقاليد ، بينما الثانى بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعى .

ويعلل هؤلاء المؤلفون هذا التناقض الذى يزعمونه فى مثاليات روسو بأن حياته التى كانت مليئة بالمآسى هى التى أملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه . فهو وقد ولد يائساً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المؤلم ، حياة خيالية يحقق فيها ما لم يستطع أن يحققه فى حياته الواقعية . ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتماعية التى يعيش فى كنفها والتى تقرع سمعه صباحاً ومساء فتمنى — وقد يئس من تحقيق حلمه وخياله — لو عاش كمواطن فاضل فى مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الثانى الذى يناقض مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس فى فكر روسو فكراً متماسك الأجزاء متناسق الأفكار ويتزعم هذا الرأى جوستاف لانسون[1] وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص فى أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعى ، ولكنه لما وجد ذلك مستحيلا نادى ببديل عن هذا المثال الطبيعى وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقده من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

٣ — فكرة العقد الاجتماعى

وإذا بحثنا فى مدى أصالة روسو فى كتاب العقد الاجتماعى لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بين الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قديمة ، فيذهب كونفشيوس الفيلسوف والحكيم الصينى (٥٥١ — ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مفوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبة للحاكم طالما احترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق فى الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفى نفس العصر الذى عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسى Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عقداً أبرم بينهم فى العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احترام هذا العقد . وفى عصر أفلاطون بنى كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدى ، إذ نجد جلوكون فى جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً يبتعد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، ولقد اعتنق هذا الرأى كثير من الأبيقوريين . وفى العالم الرومانى يذهب

(١) Gustave Lanson : "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).

كارتيادس إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى انتشار القلق والخوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه . ثم يأتى سنكا (٣ ق . م – ٦٥ م) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان فى المبدأ يعيش فى عصر ذهبى لا يخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن لظروف ما ظهر مبدأ الملكية الفردية فقضى على العصر الذهبى للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجمعية وأصبحوا مشبعين بشهوة الجرى وراء الثروة والجاه . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكى تحد من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد اهتم الآباء المسيحيون الأوائل بهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيراً للكتاب المقدس ؛ فالعصر الذهبى الذى أشار إليه سنيكا ليس إلا العصر الذى كان يعيش فيه آدم وحواء فى الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الخطيئة التى ارتكباها ، أما القوانين ونظم الحكم والملكية الفردية . . فهى كلها نظم تعد فى ذاتها «شراً ضروريا» لكبح جماح شهوات بنى الإنسان وللتكفير عن الخطيئة الأولى التى ارتكبها آدم . وفى مطلع العصور الحديثة زادت أهمية نظرية العقد الاجتماعى وذلك نظراً لانتشار الجمعيات الخيرية والطوائف الدينية فى أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهى كلها جمعيات تعاقدية أى تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ؛ ولما كانت الدولة بمعنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعى أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدى . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت فى مطالع العصور الحديثة وهى تقوم على عقود قانونية مبرمة بين الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية العقد فى دائرة النشاط الاقتصادى ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر على المفكرين السياسيين والاجتماعيين فى محاولتهم إيجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة الدولة . وهــذا هو تعليل كل من د . ج . رتش Richie وفرانكلين جــدنجز Giddings [1] ويذهب كارليل إلى أن فكرة «الميثاق الحكومى» كانت تسود السواد الأعظم من مفكرى العصور الوسطى لأن الحاكم كان فى رأيهم ممثلا للإله على الأرض ، يتولى سلطانه وفق ميثاق خاص . أما الاهتمام بفكرة العقد فى بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك المعركة التى ثارت فى العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداها . ولكن ثمة سبب يبدو فى رأينا فاصلا فى الموضوع ، ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تطغى على سلطة الملوك وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضى على سلطة الكنيسة فى بدء العصور الحديثة بعوامل النهضة والإصلاح الدينى وبدأت تظهر القوميات الأوربية الحديثة ، وبدأ الملوك يمارسون سلطانهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التى تكونت لديهم بسبب طغيان الكنيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان فى كل مكان من القارة الأوربية فى أسبانيا وفى فرنسا وفى إنجلترا وفى هولندة وفى المدن الإيطالية التى كانت تتبع بعضها النظام الملكى . . فى كل مكان . وكان القانون يحمى هؤلاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه القسوة إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سيما مسألة الحق الإلهى للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشباهها فى صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما يجيش

(١) "Contribution to the History of Social Theory" Political Science Quarterly, 1891.

فى صدورهم من نقد لهذا الطغيان ويرسمون الصورة التى يفتقدونها فى واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسى لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل يحمل دائماً التزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلا يفرض على المشترى أن يدفع الثمن وعلى البائع تسليم الشىء المباع فاذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كان الآخر فى حل من نقض التزامه . فنظرية العقد هى أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسى أن يهدم النظرية التقليدية التى سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون Legibus Solutus وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس فى تثبيت الطغيان ..

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا يحصى من المؤلفين فى أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلو دى بادوا وجيوم دوكان ونيقولا دى كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس (١٤٠٥ – ١٤٦٤) الذى عرض فكرة العقد فى كتابه « فى مصدر السلطة الرومانية "De ortu et auctoritate imperii romani وضمانها حيث فرق بين العقد الاجتماعى والعقد السياسى ، فالأفراد فى المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجتماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق « عقد اجتماعى » أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكى تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق « عقد حكومى أو سياسى » . ثم عرض هوكر H. Hooker (١٥٥٢ – ١٦٠٠) من رجال الدين المسيحى الإنجليز هذه النظرية فى كثير من التفصيل فى كتابه « قوانين السياسة الكنسية » وكذلك فرانسسكو سوارث Suarez وخوان ماريانا (١٥٣٦ – ١٦٢٤) .. وغيرهم . وأخيراً نصل إلى كبار مؤلفى المذهب التعاقدى المحدثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففى القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبوصويه وجروسيوس وأسبنوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلا فى كتاب التنين أو Leviathan إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان فى المبدأ فى حالة الطبيعة التى كانت « حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان » ، أى كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئى قائم على خوف الناس بعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به فى حالة الطبيعة . ولكى تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، عينوا بمقتضاه ممثلا أو نائباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذى جمع فى يده كل ما كان يتمتع به كل شخص فى حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شىء مشروع فالعدل ما يراه عدلا ، والدولة ممثلة فى الملك لها كل الحقوق وهى بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهى أشبه شىء بذلك العملاق المخيف الغريب الذى أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللويثان .

ومن هنا نجد كيف استغل هوبس نظرية العقد

فى تبرير طغيان الحكام فى القرن السابع عشر ولا سيما أسرة ستيوارت فى إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ فى رسالتيه السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم — كما ادعى هوبس — بل بقى لهم أن يتمتعوا بحريتهم فى التفكير وفى التعبير عن آرائهم . وهنا نجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هى الحال عند هوبز . ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هى الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفى كتاب « الحكومة المدنية » يقف جون لوك سنة ١٦٩٠ موقفاً يخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكيم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقلى كان من شأنه أن يخفف من آثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر عليها أحياناً المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخيراً قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون ؛ ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بينهم .

والحاكم فى هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع بحقوق تعلو على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه فى هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم فى حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو — كما سنرى — بفلسفة لوق ؛ وهو يقول فى إحدى رسائله « إن لوق على وجه الخصوص قد عالج نفس الموضوعات بنفس المبادئ التى سرت عليها »[1].

أما فى القرن الثامن عشر فيبدو أن نظرية العقد كانت قد أصبحت من الذيوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم إفراد مؤلف لها ولذلك لا تكاد نجد فى ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب « روح القوانين » لمنتسكيو سنة ١٧٤٨ الذى تأثر به روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو بيرلاماكى Burlamaqui الذى ألف سنة ١٧٥١ « مبادئ القانون السياسى » ، وهو مؤلف كان له أثر ملموس على تفكيره .

تلك هى حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعى ، ولننتقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعى وما ورد به من نظريات ومبادئ .

٤ — محتويات كتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الاجتماعى إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالى :

١ — فى الميثاق الاجتماعى . Du Pacte Social

٢ — فى السلطان . De la Souveraineté

٣ — فى الحكومة . Du Gouvernement

٤ — فى كيف تسير الأمور فى المدينة (الفاضلة)
Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وسنتناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رسائل الجبل (الرسالة السادسة) .

الجزء الأول : فى الميثاق الاجتماعى

يقول روسو فى مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول البحث عن الأساس الشرعى للنظام المدنى ، أى سيحاول البحث عن الأساس الذى ترتكز عليه سلطة الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول فى الفصل الأول من هذا الجزء « إن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل بالأغلال فى كل مكان » . فكيف إذن انتقل الإنسان من الحرية التى ولد فيها إلى حالة من العبودية تسيطر عليه ويخضع فيها لسلطان يستذله ويتحكم فى مصيره ، وعلى أى أساس حدث ذلك ؟ — لا يمكن أن يكون القانون الطبيعى أساس هذا الاستعباد[1]. ذلك أن الأسرة وهى أقدم مجتمع فى العالم ، هى المجتمع الطبيعى بين صور المجتمعات البشرية . وفى هذا المجتمع الطبيعى لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا فى حاجة إلى رعايتهما والمحافظة على حياتهم ، فاذا كبروا ولم يعودوا بحاجة إلى الأب والأم أصبحوا أحراراً مستقلين مثلهما إلا إذا استمروا خاضعين لها عن طواعية وبشكل غير طبيعى . والأسرة ليست إلا النموذج الأول للمجتمع السياسى فالسلطان يمثل الأب والشعب يمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً يتساوين لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ، لأن القانون الطبيعى الأول للإنسان هو أن يسهر على المحافظة على نفسه وعلى بقائه . فالسلطان الذى يحكم الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم ، ليس لحكمه اى سند من القانون الطبيعى ، بل إن حكمه هذا ضد القانون الطبيعى على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن القانون الطبيعى هو الأساس ، ربما يكون قانون الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن « أقوى إنسان لن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر دائماً سيداً ، ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » . ولكن القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من الأحوال للحق لأن القوة تعنى القدرة الجسمية فاذا خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فان خضوعهم سيكون عملا اقتضته الضرورة ولن يكون عملا طوعياً ، ولن تؤدى القوة إلى خلق حق لأن من صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن خوف ، وما أشبه الحاكم الذى يحكم بالقوة بصاحب عصابة يهاجم الناس ليغتصب منهم أمتعتهم ، فكما أن القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هى فى المجال السياسى لا يمكن فى رأى روسو أن تكون أساساً لحقوق ونظم[1].

« ويجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشىء حقاً وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية » . وعلى ذلك يستمر روسو فى البحث عن الأساس الذى يبرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التى كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التى هو فيها مستعبد — على حد قوله — ويستمر روسو فى البحث عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد بين الحاكم والأفراد تتنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم له على غرار تعليل هوبس فى كتاب اللوياثان أو جروسيوس فى كتابه الشهير « فى قانون الحرب والسلم "De jure belli et pacis" . ويناقش روسو فكرة جروسيوس الذى ذهب إلى أن الطغيان الملكى مشروع لأن لكل فرد الحق فى أن يتنازل عن حريته لسيد يختاره ، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة لأى فرد فلماذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب بأكله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ — ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله لا يتنازل عن حريته إلا فى نظير ميزة أكبر منها

(١) الفصل الثانى .

(١) الفصل الثالث .

ستعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً يمكن أن يعادل حرية الإنسان فى التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلى الذى يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازلهم عن حريتهم أمر لا وجود له،لأن جشع الحاكم وطمعه الذى لا يعرف حدودا واعتداءاته على الأفراد هى بمثابة حروب تهدد أمنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معناه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالى لا يكون لأى إنســان أو لأى شعب أن يتنازل عن حريته لأى شخص .

ويحلل روسو مصادر الاسترقاق مبيناً كيف أنها ليست مشروعة ، حتى الحرب والغزو يرى فيهما مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هى علاقة بين دولة ودولة أخرى وليست علاقة بين أفراد دولة وأفراد دولة أخرى ، هى علاقة شيئية أو عينية « وليست علاقة شخصية »،إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضى الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسى وعليها أن تحترم الأملاك الخاصة ، ومن ثم فلا حق لحاكم الدولة المنتصرة فى أن يسترق رعايا الدولة المهزومة . فالطغيان حتى فى هذه الحالة غير مشروع[1].

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبين الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فان هناك ميثاقاً اجتماعياً يختلف عن ذلك العقد المزعوم وهو الذى يجب أن نبحث عنه ونتذاكر نصوصه[2]. ففى المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسى والمدنى كان الأفراد أحراراً متحللين من كل قيد إلا من واجب كل منهم الطبيعى نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه الحال الطبيعية ووجد الأفراد أنهم مهددون بالفناء إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحريته وهما الأداتان الوحيدتان اللتان كان يستخدمهما فى المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا « البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمى ويقى شخص كل عضو وأمواله .. شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، ويظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التى كان يتمتع بها من قبل » . وتلك هى المشكلة الحقيقية والرئيسية التى يبحث العقد الاجتماعى عن الحل الصحيح لها .

ونصوص هذا العقد الذى أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه بحيث أن أى تعديل فيها يجعل العقد لاغياً وبحيث يستطيع كل فرد أن يسترجع حريته الطبيعية التى تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلا بلا تحفظ عن حقوقه للمجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معين بل هو لمصلحة الجماعة التى هى مصلحة كل فرد من الأفراد ، « فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعة شخصه وكل قوته تحت قيادة الإرادة العامة » . فكل شخص سيصبح عضواً فى هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمين إليها ، وهذه الشخصية العامة التى تتكون من اتحاد الأفراد هى ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدنية ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التى يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان . أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعى وهو الشعب ، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض يطلق عليهم اسم المواطنين بوصفهم مشتركين فى هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

---

(١) الفصل الرابع .

(٢) الفصلان الخامس والسادس .

والميثاق الاجتماعي والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد،وكل فرد من أفراد الجماعة سيكون ذا صفتين يقابل كل منهما إلتزامات ، فهو بوصفه جزءاً من السلطان الذى لا مصدر له إلا الشعب أو مجموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم إزاءهم ، وهو بوصفه فرداً من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجماعة ومسئول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن يمكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءاً من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون من الأفراد المتحدين فى الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا يمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصلحتهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا يمكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سنرى ذلك جلياً عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلا مطلقاً عن كل شيء للجماعة وهو بهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، بوصفه عضواً فى هذه الجماعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعي يصبح لا قيمة له إذا أبيح لأى عضو الخروج عليه،فان أبسط النصوص المتضمنة فى هذا الميثاق تقتضى منع أى خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هى الميزات التى ستعوض الأفراد الخاضعين للعقد عن ميزاتهم التى فقدوها بانتقالهم من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع الفصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية يحدث فى الإنسان تغيرات عميقة فهو يجعله خاضعاً للعدل بدلا من الخضوع للغريزة وتصبح أعماله ذات قيمة أخلاقية كانت خلواً منها وهو فى حالة الطبيعة،لأن الإنسان فى هذه الحالة الأخيرة كان بريئاً، عادلا وكان يفعل الخير طواعية وبشكل طبيعى ولذلك كانت الفضيلة التى يتحلى بها فضيلة سلبية ، أما فى الحالة الاجتماعية فانه يتصرف وفق معايير أخلاقية محددة وعن علم تام بهذه الأخلاقية فهو يفعل الخير لذاته ويقدس الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر ، فالحالة الاجتماعية تحوله من كائن خاضع للغريزة إلى إنسان خاضع للواجب الأخلاقى . وهنا نجد تأثر روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحاً ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الخير فلا بد سيتجه إليه وهو لا يفعل الشر إلا عن جهل، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط يصف الفرد الكائن فى جماعة بينما رجـــل الطبيعة الذى يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعد الحياة الاجتماعية .

والحالة الاجتماعية تجعل الإنسان خاضعاً لعقله بدلا من أن كان خاضعاً لغريزته فى الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجتماعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجتماعية تؤدى به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه لدرجة تجعله أحياناً يشكر الظروف التى أدت به إلى الخلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجتماعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبي إلى موجود ذى نشاط ذهنى ، أى حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الخسائر والمكاسب فى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق فى كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التى تضمنها له الجماعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعباداً لأن الإنسان يكون خاضعاً فيها لنوازعه ، أما الحرية المدنية فهى الحرية الحقيقية بمعنى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية فى حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما فى الحالة المدنية فالمجتمع هو ضامنها وهى لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو فى الفصل التاسع والأخير من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجماعة عن ملكياتهم أيا كان مصدرها ، فحق الملكية الذى يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الخاصة خاضع دائماً للمبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية فى مجموعه لا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختتم روسو هذا الجزء قائلا بأن الحالة الاجتماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التى كانت موجودة فى حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجتماعية محل المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجتماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعى .

وقبل أن ننتقل إلى الجزء الثانى نود أن نلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كأرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المجتمع وبالمجتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا بعيدين عن المجتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منحطة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب منهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال — الذئاب ، أو الأطفال — الجن Wolf or fairy children فالمجتمع كما يقول تشارلس كولى هو الذى ينمى مدركات الفرد ويخلق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

الجزء الثانى : فى السلطان

إن أول وأهم نتيجة لكل ما تقدم هى أن للإرادة العامة La volonté générale وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشىء من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التى — كما سنرى — تمثل إرادة « الأنا الاجتماعية » أو الشخص المعنوى الذى يتكون من مجموع الأفراد ، فان هذا السلطان لا يمكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة يجب أن تمارس السلطان بنفسها وبدون نواب أو ممثلين ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذى هو مصدرها[1]. ولنفس الأسباب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التى هى مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينئذ تكون مصدر القانون ، وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحينئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدراً للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فان السلطان الذى تمارسه لا يمكن أن ينقسم .

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعيه وتنفيذية وقضائية قائلا إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان فى مبدئه فراحوا يقسمونه فى موضوعه فأصبح السلطان أشبه شىء بموجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شىء برجل ذى عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث بالأقدام . . . وهكذا[2].

---

(١) الفصل الأول .
(٢) الفصل الثانى .

ولكن ما هى هذه الإرادة العامة التى هى الممارس الوحيد للسلطان والتى هى مصدر القانون ؟[1] إنها إرادة تتكون فى المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، إذ ينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواه روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح، وهذه الروح العامة هى الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة : « إنها أعم إرادة » . والإرادة العامة هى « صوت الكل إذ يعبر عن صالح الكل » وهى أكبر الإرادات عدلا ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان فى صلاح الدولة وخيرها تعد من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة .

والإرادة العامة هى إرادة الأفراد فى جملتهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجتماعية الفرنسية فيما بعد من أنه تتكون فى كل جماعة روح عامة أو عقل جمعى يكون نتيجة لتفاعل عقولهم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديد يختلف عن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل الجمعى هو ما سماه روسو « الأنا أو الذات العامة » "Un moi commun" . والجسم السياسى أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كائن أخلاقى إرادته العامة التى تتركب من « خير إرادات جميع المواطنين » والإرادة العامة ليست إرادة الجميع "La volonté de tous" فهى ليست مجموع هذه الإرادات وإنما هى روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد فيما يخص الصالح العام . وهذه الإرادة هى وحدها مصدر القانون وهى وحدها التى تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو الذى جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم مباشرة لا عن ممثليهم فروسو لا يؤمن بالنقابات ولا بالجمعيات ولا بالمجالس النيابية لأن إرادات كل هذه الهيئات إرادات خاصة تقوم بالمناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة[1]. فالأفراد يجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكون بحال ما من خلال نقابات أو جمعيات أو مجالس أو هيئات . وهنا نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساؤل عما إذا كان وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد يؤدى إلى مزيد من ضمان الديمقراطية أو بالعكس يؤدى إلى عرقلة الديمقراطية . روسو يرى فى هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أن فى مثل هذه الهيئات أكبر ضمان لحرية الفرد بدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعمدون أولا إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفلييه ، الذى كان أستاذاً بالسربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة التى كانت تنشأ فى العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تؤدى إلى الطغيان أما جمعيات اليوم التى تنشأ بشكل حر طليق فهى من أهم وأكبر عوامل ضمان الديمقراطية :

ولقد بالغ روسو فى مؤلفاته فى تقديس الإرادة العامة حتى كاد يؤلهها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً « ديناً ودنيا » ، تقابل الخارج عليها عقوبة الإعدام كما سنرى . ولكن السلطان الذى تمارسه الإرادة العامة

(١) هنا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة العامة كما بينها روسو فى العقد وفى مؤلفاته الأخرى

(١) الفصلان الثانى والثالث

حدوداً يجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو فى نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو الشعب ، يجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى ، فاذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له سند مشروع من العقد الاجتماعى ، فالسلطان مثلا لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض العامة التى عقد العقد من أجل تحقيقها ، وكذلك الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة[1]. فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف عليها فى العقد الاجتماعى يكون حينئذ غير معبر عن الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجتماعية .

والإرادة العامة هى المصدر الوحيد للقانون . ذلك أن العقد الاجتماعى قد أدى إلى وجود الهيئة الاجتماعية وبذلك تنتهى مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذى عليه أن يمنح الهيئة الاجتماعية الحركة ويعبر عن إرادتها [2]. والقانون عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان وبين الشعب بوصفه خاضعاً للسلطان فى مسألة عامة . فعندما يقرر الشعب رأياً فى مسألة عامة ، محدداً موقف السلطان (الشعب بوصفه حاكماً) من الدولة (الشعب بوصفه خاضعاً للسلطة) ، فان هذا القرار هو القانون . فالقانون فى رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم الدستور ، إذ القانون فى رأيه يجب أن يتناول مسائل عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه فى هذه الحالة الأخيرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون علاقة الكل مع الجزء أى لا يكون قانوناً . فالمسائل العامة هى وحدها موضوع القوانين وهى وحدها

(١) الفصل الرابع .
(٢) الفصلان الخامس والسادس .

الجديرة بأن تشتغل بها الإرادة العامة. أما ما نسميه نحن اليوم بالقوانين المدنية والجنائية والتجارية فهى فى رأى روسو لا تعد قوانين بل هى مراسيم تدخل فى اختصاص الحكومة، وليس لها شرف الانتساب للإرادة العامة .

ولكن مهمة التشريع فى نظر روسو مهمة ثقيلة صعبة تستلزم أحياناً عقولا جبارة ، بل آلهة تستطيع أن تعرف أحسن القوانين وأنسبها وبحدث دائماً لا سيما فى بدء تكوين الدول أن يأتى عبقرى ذو عقل جبار ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين . ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد « مقترحين للقوانين » لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد وليست إرادتهم إرادة عامة وإن كانوا قد يكونون معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم فى بدء تكوين الدول لا سلطان لهم على الأفراد ولا يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانينهم المقترحة ، ولذلك نجدهم دائماً يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكى توفق أفراد الشعب إلى السير على تلك القوانين[1].

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين يجب عليه أن يلحظ حالة الشعب الذى يشرع له فهناك شعوب أقل من غيرها فى استعدادها لتقبل القوانين الجديدة . فالشعوب « الشائخة » التى رسخت فيها عادات وتقاليد تبلورت وجمدت مع الزمن أقل استعداداً لقبول تشريعات جديدة من غيرها . وأحسن مرحلة للتشريع هى المرحلة التى يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت طويل بعد على تكونه . وعلى المشرع أن يمهد الشعب لتشريعاته كما يمهد المهندس الأرض ويختبرها ويقوى

(١) الفصل السابع .

أجزاءها الضعيفة قبل أن يقيم البناء عليها كما يجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف تجب مراعاتها كما سنرى .

ولكن يجب أن يفهم دائماً أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين التى تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها . ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفتها . كما أنه لم يعين طريقاً مضموناً للوصول إليها ففى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هى إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يبرم العقد بالإجماع ، وأحياناً تكمن الإرادة العامة فى شخص المشرع الذى لا يكون فى هذه الحالة — مع ذلك — مزوداً بسيادة الشعب إذ لا يمكن للشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إن دور المشرع فى هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويبصرهم بأمورهم لكى يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكمن فى تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ولذلك نجد روسو فى كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدنية جنيف هى المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والديمقراطية لا تتوفر إلا فى دول صغيرة ويقول « إن سر بؤس الجنس البشرى هو فى كبر أممه واتساع دوله »[1].

ويجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التى تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد . والمساواة ضرورية لأن

(١) الفصول الثامن والتاسع والعاشر .

الحرية لا يمكن أن تتصور بدونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد فى مكانتهم الاجتماعية وثرواتهم ولكن المساواة تعنى المساواة فى الحقوق والالتزامات . على أن الثروة يجب أن تكون موزعة « بحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء آخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه » . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقــات . كما يجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذى يشرع له فالتشريع قد يلجأ فى بلد ما إلى تشجيع الزراعة وفى آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفى بلد ثالث إلى تشجيع الفنون والعلوم بحسب ظروف كل بلد وما تفتقر إليه[1].

وأخيراً يقسم روسو فى نهاية هذا الجزء القوانين إلى ثلاث فئات :

١ — قوانين سياسية وهى التى تحدد علاقة الدولة من حيث هى هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الخاضعين للسلطان ، وهى ما نسميها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .

٢ — قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهى القوانين المدنية .

٣ — قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هى القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهى قوانين غير مكتوبة وإن كانت منقوشة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هى العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

(١) الفصل الحادى عشر .

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى وهى القوانين السياسية التى يجعل منها موضوع الجزءين الثالث والرابع من كتاب العقد .

الجزء الثالث : فى الحكومة

والحكومة هى هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان لكى تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية . وهى هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وهى مفوضة لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة ولها أن تتخذ « مراسيم » وهى فى سبيل تنفيذ القوانين[1] غير أننا نستطيع أن نجد صوراً مختلفة للحكومات تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان يمكن أن يفوض الشعب كله أو الجزء الأكبر منه فى القيام بمهمة الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هى ما نسميه باسم الديمقراطية ، أو يفوض عدداً صغيراً من المواطنين بالقيام بهذه المهمة وتلك هى الحكومة الأرستقراطية ، أو يركز الحكم فى يد شخص واحد، وتلك هى الحكومة الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع هى الحكومة الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية بمعناها الكامل لا يمكن أن تتحقق فى العالم الإنسانى . أما الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول إلى الطغيان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا « عميلا » للشعب أو مفوضة منه فان هذا الطغيان لا أساس له من العقد الاجتماعى ولا من القانون . على أنه يجب أن نؤكد هنا — فيما يرى روسو — أن شكلا معيناً من أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد فى كل زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلا معيناً أكثر ملاءمة من الأشكال الأخرى .[1]

(١) الفصل الأول .

والوسيلة الوحيدة التى تدلنا على أن نوع الحكم ملائم أو غير ملائم هو الرخاء العام La prospérité générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم نحو الفساد وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار . وما دامت المصالح الخاصة قد غلبت على المصالح العامة فمعنى هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد انهار وبالتالى تنهار الدولة[2]. ولكيلا تصل الأمور بالدولة إلى هذا الحد يجب أن يكثر الشعب من اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية ويجب أن يسهر على صيانة القوانين ولا يستنيم للحكومة ، كما يجب على كل شخص أن يهتم بشئون الحكم فى مجتمعه وألا يقف منها موقفاً سلبياً . إن الدولة التى يقول كل شخص فيها لنفسه « ليس لى شأن بالحكم ورجاله » لا شك مآلها إلى الزوال والاختفاء[3]. يجب إذن ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول عن الاختصاصات المخولة لها فذلك هو الشرط الأساسى لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن نبدد الزعم الذى أتى على لسان بعض المفكرين من أن الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بين الشعب وبينها ، إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق الذى عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية ، ووفق هذا العقد لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأية هيئة .

(١) الفصول من الثانى إلى السابع .
(٢) الفصول من الثامن إلى الحادى عشر .
(٣) الفصول من الثانى عشر إلى الرابع عشر .

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين الحكومة والشعب ، بل الحكومة مجرد هيئة مفوضة من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهى أعمال التنفيذ ويظل الشعب محتفظاً بالتشريع . فتكوين الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن الإرادة العامة ، وليس عن عقد،وأعضاؤها إذن ليسوا سادة للشعب؛بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن الشعب فان أية حكومة تكون موقتة يستطيع الشعب أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو بتغيير شكلها فى أى وقت يراه مناسباً[1]. وهنا نصل إلى الجزء الرابع والأخير .

الجزء الرابع : فى إدارة شئون المدينة

إن الحكم السليم يستند دائماً كما قلنا على الإرادة العامة التى لاتقوم إلا على الصالح العام،وهى من هذه الوجهة معصومة من الخطأ infaillible بمعنى أن الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال،أن تتجه إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها لا يغرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الخاص على أنه صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية الأفراد كفيلة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التغرير بها أو إيقاعها فى الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة فى الخطأ الذى يصور لها النفع الخاص على أنه عام يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما يجب ألا تكون القرارات إلا فى المسائل البسيطة الواضحة . فالدولة المثالية عند روسو هى التى لا تحتاج إلا لعدد ضئيل من القوانين الضرورية لحياتها .

(١) الفصول من الخامس عشر إلى الثامن عشر .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟ السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأيهم فى كل مسألة فى استفتاء حر ، والعقد الاجتماعى هو الحدث الوحيد الذى كان يتطلب الإجماع ، أما القوانين فلا تتطلب فى تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية المطلقة ، إذ يجب فى هذه الحالة أن تخضع الأقلية لإرادة الأغلبية .

أما عن تعيين أعضاء الحكومة فهو يتم فى الدول المختلفة بصورتين :

١ — القرعة .

٢ — الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيما يرى روسو أن نجمع بين الطريقتين وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب فى الوظائف التى تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى طريقة القرعة فى الوظائف التى لا تحتاج إلا إلى ذوق سليم ونزاهة وعدل[1].

وبعد ذلك يعمد روسو إلى وصف مطول للطريقة التى كان الرومان يعينون بها الموظفين كاجتماع الشعب comices لاختيار الحكام والموظفين ، ثم اختيار الأشخاص الذين كان يكل إليهم الدفاع عن مصالح الشعب tribunat أو لاختيار دكتاتور فى الظروف التى لا تحتمل السير وفق المبادىء الدیمقراطية وتعقيداتها المطولة . ثم يتكلم عن سلطة العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من صور التعبير عن رأى الشعب وهى بمثابة قوانين غير مدونة ، وهى تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسى ، وبالتشريع السائد ، فاذا فسد التشريع أو انحرف أدى

(١) من الأول الثالث .

ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم فى الحيلولة دون انحرافها[1]

ويختم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمجتمع ويبين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها بحيث لم يكن من حق إله فى مجتمع أن يعتدى على إله آخر فى مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المجتمعات التى تدين لها ، والحروب السياسية التى كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً ... ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ، ومن بينها المسيحية التى تفصل بين العالم المادى والعالم الروحى ، فهى تتعلق بالعالم الروحى ،ولا تشرع للمجتمع السياسى ، فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسى أو مدنى ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدنى يقوم على تقديس العقد الاجتماعى والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدنى يجعل المواطنين يحبون وطنهم ويقدسونه ويتفانون فى القيام بواجباتهم والتزاماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجتماعى أو المدنى سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث يحملهم على التمسك بالقوانين التى هم مؤلفوها ، ويطرد من رحمته كل خارج عليها .

٥ — أراء العلماء فى كتاب العقد الاجتماعى

تلك هى الأفكار الرئيسية التى يعالجها روسو

(١) الفصول من الرابع السابع .

فى كتاب العقد الاجتماعى ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد فى تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى والسياسى مفكراً وقف منه العلماء مواقف متناقضة كروسو . يقول عنه بنجامن كنستان B. Constant « إنه أبشع حليف للطغيان فى شتى صوره »[1] ويقول ديجوى أستاذ القانون العام المشهور « إن روسو يعد أبا للطغيان اليعقوبى والتحكم القيصرى والموحى بمبادئ الحكم المطلق التى عبر عنها كانت وهيجل »[2] ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً فى مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التى لا يمكن أن نعزوها لروسو » بينما يذهب هارولد لاسكى إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقيم ، إذ يقول « إن روسو كان يؤمن فى حماس بفكرة التقدم »[3] . ويعتقد لامنى Lamenais أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المجتمع وضد الله »[4] . ويعتقد لانسون أن روسو لم يكن فردياً فى مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة يخضع الفرد فيه لسلطة المجموع الذى وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قوياً وأصيلا فى السياسة والتربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية[5] . ويعتقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكارت أقوى مؤثر فى العقلية الإنسانية فى العصر الحديث[6] .

(١) مبادئ السياسة ، ١٨١٥ .
(٢) روسو وكانت وهيجل ، ١٩١٨ .
(٣) عن : ك. ل. ويبر ، الفكر السياسى .
(٤) نفس المرجع السابق .
(٥) ج. لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى ، ١٨٩٤ .
(٦) ويبر ، مصدر سبق ذكره .

وهكذا انقسمت آراء العلماء وتشعبت ، بعضهم يعده تقدمياً وبعضهم الآخر يعده أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حليف الطغيان وبعضهم الآخر يعده على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، بعضهم يعده فردياً وبعضهم الآخر يعده اشتراكياً . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص في أسلوبه في الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يؤدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع يجذب القارئ إليه جذباً وينساق أسلوبه ليشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفي كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بني البشر أو على المجتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في الدول الناشئة أو في بدء تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين . هذا التردد أو هذه البلبلة في فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال هذه الفكرة في تثبيت الطغيان باسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثاني الذي أدى إلى انقسام العلماء في تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذي أثاره بعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطرائه لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعي ، وبين إطرائه للرجل الاجتماعي وما زوده به المجتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثالان يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

ومما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم لفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ العامة للتشريع أو ما نسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فمن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من « المراسيم » ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه — فيما يرى كثير من المؤلفين — أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد . ولكن يجب ألا ننسى أن الحكومة هي مجرد عميل للشعب أو مفوض من الشعب يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما يجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف .

ولكن مهما اختلف العلماء في تقديرهم لروسو فانه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي

عانى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول فى هذا الصدد فى قصة إلويز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ من النبل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة لغيره ، كما يجعل من العسير استخدامه لما يفيد الآخرين ما لم يكن فى هذا فائدته هو أيضاً » . ولا يمكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان فى الوقت الذى كان فيه هو نفسه يقاسى من الطغيان ، وقد يكفى دليلا على حسن نيته أن الطبعة الأولى من العقد الاجتماعى صدرت وعليها صورة تنين هوبس بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد بهذا الكتاب أن يقطع رأس الطغيان الذى كان تنين أو لويثان هوبس رمزاً له .

ثم مما يثبت أيضاً حسن نية روسو حملته على نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما فى ذلك الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان الباغى .

وإذا نحن بحثنا فى مبادئ الثورة الفرنسية وهى الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة فى العقد الاجتماعى ، ولا غرابة فى ذلك فان روسو كان من مؤلفى القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى إلهاب الحماس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم جميعاً .



قواعد المنهج فى علم الاجتماع لإميل دوركايم

بقلم
الدكتور محمود قاسم
عميد كلية دار العلوم

إذا كان « أوجست كونت » هو الذى وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الانسانية ، فإن مفكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص فى مذهب « كونت » بأن يحدد مجال علم الاجتماع ، ويبين طرقه . ويدرس بعض مسائله الخاصة . ونعنى به « إميل دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . وقد أثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً فى اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة فى الاطلاع على إنتاج دوركايم وتلاميذه .

ولد « إميل دوركايم » فى أسرة يهودية بمدينة « إبينال » فى شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أرادت له هذه الأسرة أن ينخرط فى سلك رجال الدين اليهودى ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذاً ، فكان له ما أراد وظل كذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية فى مدينته تقدم لمسابقة الدخول فى مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتتلمذ فيها على كبار الأساتذة « كإميل بوترو » و « فوستل دى كولانج » وقرأ ما كتبه « رينوفييه » ، ثم اطلع ما كتبه « أوجست كونت » ، كما عرف « جان جورس » الذى ظل صديقاً له . وبعد التخرج فى هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ، اشتغل بالتدريس فى المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا فى إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « ڤاجنر » و « شمولر » و « ڤونت » ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من ألمانيا خصص جهوده لهذا العلم ، ولا سيما بعد أن أنشأت كلية الآداب كرسيا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بدراستها . ولم يكن علم الاجتماع فى نظره مجرد نظرية عقيمة ، بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التى ينبغى أن تساهم فى إعادة النظام الاجتماعى فى فرنسا التى تدهورت اجتماعياً وسياسياً بسبب هزيمتها فى حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسى بمبدأ للنظام وبنظرية فى الأخلاق فى نفس الوقت . وقد قال عنه « داڤى » : « إن عقيدته كانت تضفى على فكره وحديثه طابعاً حاسياً وقاهراً يوحى بأنه أحد الملهمين ، كما كان يشعر من يستمع إليه أنه أحد المبشرين بدين جديد . »

وقد أنتج « دوركايم » إنتاجاً متنوعاً فى الدراسات الاجتماعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجتماعى وهو من أهم كتبه ، والتربية الأخلاقية ، والانتحار ،

والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع وهو الكتاب الذى نقدمه هنا :

وكان « دوركايم » هزيل الجسم كما لو كان أحد الزهاد ، وكانت عيناه تشعان الحماسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثين . وقد اضطربت صحته بعد وفاة ابنه ومصرع اثنين من تلاميذه فى الحرب وتوفى دوركايم فى سنة ١٩١٧ ، وقد أضناه الأسى وإرهاق العمل .

* * *

يعترف « دوركايم » أن « كونت » سبقه إلى دراسة مشكلة المنهج الذى يجب تطبيقه فى دراسة الظواهر الاجتماعية والحق أن « كونت » أشار فى مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجتماعية ، واستخدام المنهج الوضعى أى العلمى فى دراستها ، وذلك على غرار العلوم الأساسية التى لم تتقدم تقدماً هائلا إلا منذ ارتضت منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض ، وهو المنهج الاستقرائى الذى طبقه العرب ، وحدد قواعده « بيكون » فيما بعد . ويرى « دوركايم » أن « هربرت سبنسر » إذا كان قد اهتم بتوضيح المنهج العلمى فى دراسة المجتمع ، فإنه لم يأت بجديد ، بل « لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله « كونت » فى هذا الصدد ، دون أن يضيف من عنده شيئاً جديداً » .

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن يحدد عالم هذا المنهج إلا بعد تطبيقه بالفعل لأن كبار المجربين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب ، كما أن كبار الخطباء سبقوا وضع الرسائل فى الخطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعبروا بالشعر عن خلجات نفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتقد « دوركايم » أنه فى وضع يفضل به سابقيه . ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المنهج الذى يجب أن يطبق فى الدراسات الاجتماعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن « دوركايم » لم يبتكر هذه الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذه « أوجست كونت » الذى أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعى حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التى تسيطر على الظواهر الاجتماعية فى ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المنهج الميتافيزيقى تحرراً تاماً .

وأيا كان الأمر فإن « دوركايم » يعترف بأن دراساته فى تقسيم العمل الاجتماعى وبعض البحوث ، التى لم تكن قد نشرت بعد ، هى التى أوحت إليه باستخلاص القواعد المنهجية التى تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

* * *

وهو يرى فى الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع فى بيان قواعد المنهج الذى يستخدم فى دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ؛ إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس مثلا ، لما كان ثمة داع إلى إنشاء علم جديد يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست هى كل شئ يحدث فى المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل الهذيان ، ظواهر اجتماعية . فمن الضرورى إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص .

وقد ضرب « دوركايم » أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التى يحددها العرف والقانون ، وبالعقائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقود وجميع الوسائل الاقتصادية التى يستخدمها المرء فى علاقاته

التجارية، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية؛ لأنها موضوعية ، أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد . لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من المجتمع الذى تنشأ فيه، وليس يمكن أن يقال إنها وليدة التفكير الذاتى ؛ بل الأولى القول بأنها هى التى تلوّن هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التى وصل إليها المجتمع . ويترتب على خاصية الموضوعية خاصية القهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضروباً من الشعور أو السلوك التى توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، لكن سرعان ما يفطن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية متى حاول الخروج عليه . ويؤكد لنا « دوركايم » أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافيزيقية كفكرة المحاكاة التى حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها ، وإنما هى إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التى تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

وليست جميع الظواهر الاجتماعية سواء فى قوة القهر . ولكن لئن اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتا الموضوعية والقهر فى الظواهر الاجتماعيـــة تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ، بل توجدان فى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية ، كموجات الحماسة أو السخط أو الشفقة التى تجتاح إحدى الجماعات فى ظروف عارضة، وكأنماط الأزياء التى تتبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر . ويكفى فى التأكد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات[1] .

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهى عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركايم » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر . فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هى عامة لأنها اجتماعية . وفى بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما فى وقت معين ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة خاصة فمن الضرورى أن تختلف عن الصور التى تعكسها فى ضمائر الأفراد . ومن الممكن فعلا أن نفصل أية ظاهرة اجتماعية عن مظاهرها أو تجسداتها الفردية . فمثلا يحدد لنا علم الإحصاء عدد الزيجات والطلاق والانتحار ، ويعطينا رسوماً بيانية تصدق فى المتوسط إلى حد كبير ، لكنه لا يعين لنا بالدقة الأفراد الذين سيتزوجون أو ينفصلون ، أو ينتحرون . ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه النفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسدات الفردية لا تخلو من عنصر اجتماعى ، فهى وسط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن الممكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعى . أما الظواهر الاجتماعية بمعنى الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهى تراث إنسانى يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بدءاً فى كل عصر . وهذا يكشف لنا عن حقيقة هامة ، وهى أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التى

(١) أنظر النص الأول .

تتشكل بها عند انتشارها فى أحد المجتمعات . وبهذا كله يهدف « دوركايم » إلى معارضة تلك النظريات التى حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التى سبقته من حيث النشأة ، كعلم الحياة أو علم النفس . وهو حريص على دحض تلك النظريات ، إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذى بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا النحو لا يسلم « دوركايم» بنظرية كل من « سبنسر » و « اسبناس » تلك النظرية التى تماثل بين المجتمع والكائن الحى ، والتى تحاول ، عند « سبنسر »، أن تطبق قانون الاختيار الطبيعى على مصائر الأمم ، والتى ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بين الأجناس . كذلك لا يرتضى رأى « تارد » الذى يقضى بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . وربما عنى « دوركايم » بمعارضة « تارد » أكثر مما عنى بدحض أية نظرية أخرى . والحق أن « تارد » كان ألد خصومه . وقد ذهب إلى حد القول : إنه من السخف فى التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ، أو أنها تحلق فى الفضاء ، مع أنه من اليسير أن نفسرها بالمحاكاة التى قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد ، وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه ، كما يحدث فى اكتساب العادات ، أو كتقليد المرء لفرد أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأيا كان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية فى تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن « دوركايم » يلح فى تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف تماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسر هـذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية يؤدى إلى مركب جـديد تختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ، كما تختلف خصائص الخلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التى تتألف منها . وقد بلغ من إلحاح « دوركايم » فى التفرقة بين الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة مجردة ، كما فعل « كونت » من قبل . ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التى حاول إخفاءها قدر طاقته . والحق أنه انتهى إلى علم الاجتماع عن طريق علم الأخلاق . ويقول « ريمون آرون » : « إن دوركايم قد وضع حماسته الجدلية كلها لإنشاء فلسفة تكون أساساً لعلم أخلاق وضعى ، يفرض قواعده على الأفراد » . ونقول نحن إنه كان تلميذاً أمينا ، فى هذه الناحية ، على آراء « كونت » . وإن « ليفى بريل » تتلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » [1]

ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجتماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية التى تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير ، إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التى يتكون منها المجتمع ، والناحية المورفولوجية الخاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقـة توزيع السكان الخ ، كلها ترجع ، فى التحليل الأخير ، إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينتهى إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها ، « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أم غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى كل سلوك يعم فى المجتمع بأمره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية » .

* * *

(١) قد ترجمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة سنوات .

أما الفصل الثانى وهو من أهم فصول الكتاب فقد خصصه « دوركايم » لبيـــان القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية . والفكرة هنا تسير فى الاتجاه العام لفلسفة « أوجست كونت » الوضعية . فكما أن هذا الأخير ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتى أو ميتافيزيقى ؛ كذلك يتحدث « دوركايم » عن الآراء الوهمية وغير الممحصة التى صحبت العلوم مرحلة كبيرة فى أثناء تطورها . وهو يبرر نشأة هذه الآراء عن الظواهر الطبيعية والكيميائية بأن الفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكوّن لنفسه فكرة عنها تساعده على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطنى التى ســيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى فى ذلك دليلا جديداً على ضرورة فصـــل علم الاجتماع عن علم النفس[1] ، بل على ضرورة تطبيق المنهج الموضوعى فى علم النفس أيضاً . ويعترف « دور كايم » فى مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس « يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التى توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج ، أى على أنها أشياء . أفلا يجب ، من باب أولى ، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذى يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشد عجزاً عن معرفة هذه الظواهر . »

وبناء على هـــذه الملاحظات السابقة يحدّد لنا دوركايم القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : فالقاعدة الأولى هى القائلة بأنه يجب على علم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة « وهذه هى قاعدة الشك عند ديكارت ، وفكرة التحرر من الأصنام عند « بيكون » . أما القاعدة الثانية فتتلخص فى أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث فى طائفة خاصة من الظواهر التى سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ؛ ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التى تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية فى طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ؛ والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ . ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التى تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر . « ومع وضوح هذه القاعدة فإن العلماء لم يراعوها فى دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع فى كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة فى تعريف هذه الظواهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً » . هذا الى أن بعض الباحثين يختار نخبة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهى « من الواجب على عالم الاجتماع لدى شروعه فى دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل جهده فى ملاحظة هذه الظواهر ، من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية » وهذا شرط ضرورى حتى يمكن العثور على الصفات الثابتة التى تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر ؛ ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذى تخضع له[1] .

* * *

وفى الفصل الثالث من هذا الكتاب يحدّد لنا « دوركايم » بعض القواعد الخاصة بالتفرقة بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة أو المرضية . وهو يطلق الأولى على كل ظاهرة تعم فى المجتمعات المتحدة أو المتقاربة فى الدرجة ، ولكن بشرط أن يكون وجودها فى هذه المجتمعات فى مرحلة من

(١) انظر النص الثانى

(١) أنظر النص الثالث

مراحل تطورها . أما المرضية فهى الظواهر الشاذة التى لا ترتبط بشروط الحيـــاة الاجتماعية . وليس من الضرورى أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هى لاتكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، وإلا كانت من الرواسب الاجتماعية ، التى تستمر فى البقاء بحكم العادة وحدها . « وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . » كما أن بعض الظواهر التى تبدو شاذة فى نظر العامة قد لاتكون كذلك فى نظر العالم . وقد ضرب دوركايم لذلك مثالا بظاهرة الجريمة ، فإنها ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية ،وهى تلاحظ بصفة عامة فى معظم المجتمعات التى تنتهى فى تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع يخلو من الجريمة . ومن ثم فهى ظاهرة سليمة فى حد ذاتها . لكن من الممكن أن تتشكل بصور شاذة – وهذا هو ما يحدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هى الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجريمة ظاهرة بغيضة وإن كانت طبيعية فى المجتمع . وقد اتهم بعض الناس « دوركايم » بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : « لئن صح أن يوجه الينا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صبيانى ، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم فى كل المجتمعات ظاهرة سليمة فمن الطبيعى أيضاً أن يعاقب مقترفوها ،.. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا فى هذه الحال من محو الفروق الفردية التى توجد بين ضمائر الأفراد[1] . »

وقد استخلص دوركايم فى هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر وهى :

أولا : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين ، وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات المتحدة معه فى النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات فى نفس المرحلة المماثلة فى أثناء تطورها هى الأخرى .

ثانيا : يمكن التحقق من صدق نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة فى نموذج اجتماعى معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التى تخضع لها الحياة الاجتماعية فى هذا النموذج نفسه .

ثالثاً : وهذا التحقق ضرورى إذا وجدت هذه الظاهرة فى بعض أنواع المجتمعات التى لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها

* * *

(ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلا لبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأى من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقحم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المنهج الموضوعى ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجتماعية فى مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . ذلك أن الأولين يرون أن كل مجتمع من المجتمعات يكوّن وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لا سبيل إلى المقارنة بين هذه المجتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سماه الخاصة به . أما الآخرون فهم يذهبون مذهبــاً متطرفاً عندما يحاولون إدماج هذه المجتمعـــات المؤقتة فى الوجود الاجتماعى الحقيقى ، وهو الإنسانية . « ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التى لا يتكرر وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه لاقيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تتمثل فيها القوانين العامة التى تخضع لها » ويريد « دوركايم » أن يتخلص من هذا التعارض بين الاتجاهين إذا سلم بوجوب مجتمعات هى وسط

(1) انظر ترجمتنا العربية ص١٥٠، ١٦ ، وص ١٥٦ إلى ١٦٤

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنسانى الكلى ، وهو ينقد هنا فكرة « كونت » عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع واقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد فى الواقع نماذج اجتماعية مختلفة لا يمكن إدماجها فى مجتمع كلى ، وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة به . وليس من هدف « دوركايم » أن يدرس التفاصيل كلها فى هذه النماذج المختلفة ؛ بل يفضل اختيـــار بعض الظواهر الحاسمة الفاصلة ، إذ لهذه الظواهر قيمتها بصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف فى تنظيم المعلومات التى نتلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تحصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية ، بناء على طبيعة تركيبها ، هو موضوع ما يطلق عليه « دوركايم » اسم المورفولوجيا الاجتماعية . ويعتقد « دوركايم » أننا إذا اهتدينا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المجتمعات جميعها بناء على الطريقة التى يتبعها هذا المجتمع البسيط عندما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Horde وتليه العشيرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ، إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرر أنه لا وجود للزمرة ، وأن وجودها فرضى أكثر من أن يكون واقعياً . ويحدد لنا « دور كايم » القاعدة التى تسيطر على تصنيف المجتمعات بقوله : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن تتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المجتمع المكون من جزء واحد ، أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التى يتركب منها كل نموذج منها .

• • •

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثانى فى أهميته ، وهو يبرز الفكرة الرئيسية عند « دوركايم » ؛ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ويجب أن تدرس على أنها أشياء طبقاً لمنهج علمى موضوعى ، فمن الطبيعى أن يكون تفسيرها علميا أيضاً . ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا فسرت بشىء آخر سوى العوامل النفسية الفردية . ولذا نجده ينقد النظريات السابقة ، ويعيب رأى هؤلاء الذين يعتقدون إمكان تفسير الظواهر الاجتماعية بناء على الخدمات التى تؤديها . وهذا نوع من التفسير الغائى الذى حاربه « كونت » من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عندما فسر قدرة النوع الإنسانى على التقدم بأحد الميول الرئيسية التى تدفع المرء إلى رفع مستواه . كذلك وقع « سبنسر » فى هذا الخطأ ، عندما فسر نشأة المجتمع ببعض المزايا التى يؤدى إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن « دوركايم » ينكر أن تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أو الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المجتمع قد نشأ بناء على هذا التفكير الغائى . ويجب عدم الخلط بين الأسباب الفعالة الحقيقية التى أدت إلى نشأته وبين الغايات التى ترتبت على هذه النشأة . « فمثلاً إذا أرادت إحدى الحكومات أن تسترد النفوذ الذى لا وجود لها إلا به ، فلا يكفى أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التى تنبع منها كل أنواع النفوذ ... كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً فى سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ... » وبالجملة ليس ثمة صلة بين السبب الذى يؤدى إلى وجود الشىء وبين الغاية أو الوظيفة التى يؤديها هذا الشىء . فمثلا لم يفكر الناس فى تقسيم العمل حتى يحققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسباب اجتماعية ، ثم تبينت فائدته ، ففطن الناس الى أهمية التخصص الدقيق ، وأياً كان الأمر « فلسنا فى حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائى ، ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

لا تناقض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاجتماعية فى تفسير الظواهر الاجتماعية ، ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير فى التطور الاجتماعى إلا إذا كانت تخضع هى الأخرى لقانون التطور » . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدى إلا إلى نتائج متضاربة ؟ » . ولو كان حقاً أن التطور التاريخى لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التى يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصور لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر فى ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجتها أو غايتها . ولن يستطيع المرء أن يهتدى الى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الوقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركايم » أن التفسير الغائى يرتبط إلى جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية ، مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية الفردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم لا تصلح لتفسيرها ، لأن التفسير ينحصر فى معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ « كونت » عندما فسر تطور الإنسانية بفكرة التقدم التى ترجع إلى عامل نفسى . وبالمثل لم يوفق سبنسر عند ما فسر وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوى النفسى لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد فى تحقيق طبيعتهم الإنسانية هى السبب فى نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسى وغائى فى آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الاتجاه الخاطىء ، ففسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التى يكنها الآباء للأبناء ، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء .

ويرى « دوركايم » أن تفسير الظواهر الاجتماعية على هذا النحو كفيل بتشويه طبيعتها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهى خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسى فإلى أى عامل نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمجتمع نفسه ، وهنا يعود « دوركايم » إلى فكرة المركب التى تختلف خواصه عن خواص العناصر التى يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التى تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التى تنجم عن اتحاد ضمائر الأفراد[1] .

وإذن فالقواعد التى يجب اتباعها فى تفسير الظواهر الاجتماعيـــة تتلخص على النحو الآتى : « يجب البحث عن السبب فى وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التى تمر بشعور الفرد » ويمكن إكمال هذه القاعدة بما يأتى : « يجب البحث دائماً عن الوظيفة التى تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التى تربط هذه الظاهرة بإحدى الغايات الاجتماعية » . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصى على نظرياتهم مما دعا إلى بعث الريبة لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركايم » لا يريد تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه يحرم على عالم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك « أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية (نفسية) أكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوز نطاقها ، وأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة » .

* * *

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الخاصة بإقامة البراهين ؛ أى بالمرحلة الأخيرة فى المنهج العلمى[2] ، تلك التى نطلق عليها اسم مرحلة

(١) انظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج ص ٢٥٦ .

(٢) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث .

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دوركايم أغفل التعرض لمرحلة الفرض فى المنهج الاجتماعى ، ولعله متأثر هنا بعداء « كونت » للفروض فى المرحلة الثانية من حياته العلمية. ومن المعلوم أن طرق البرهان فى المنهج العلمى هى طريق الاتفاق، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبى وطريقة البواقى . وأفضل الطرق فى نظر « دوركايم » هى طريقة التغير النسبى التى يجب إكمالها بالطريقة التاريخية . أما طريقة البواقى فلا يمكن استخدامها فى دراسة الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أنها تستخدم فقط فى العلوم التى قطعت شوطاً كبيراً فى الكشف عن القوانين ، وهذا مالم يتم بعد فى علم الاجتماع . وقد بين « دوركايم » الصعوبات التى تعترض تطبيق كل من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف ، ففى الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتى : وهو أن جميع الحالات التى يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة فقط ، وهذا ليس بالأمر الأكيد فى علم الاجتماع على الأقل . أما طريقة التغير النسبى فيكفى فيها أن نقارن بين التغيرات التى تمر بها ظاهرتان للوقوف على العلاقة السببية بينهما وهى لاتوقفنا على هذه العلاقات من الخارج بل من الداخل ؛ لأنها ترينا أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى . « وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبى أفضل الطرق ... ففى الواقع لا يمكن استخدام الطرق الأخرى استخداماً مجديا ... إلا بشرط أن يكون عدد الظواهر التى يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلئن عجز المرء عن الاهتداء إلى مجتمعين يختلفان أو يتفقان فى جميع الوجوه ما عدا وجهاً واحداً فإنه يستطيع أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جداً . ومتى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيراً نسبيا فى عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين[1] وهكذا يمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتى :

لن يستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجتماعية معقدة بعض الشىء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع مراحل التطور التى تمر بها الظاهرة فى جميع الأنواع الاجتماعية . ويمكن إصابة هذا الهدف بأن نلاحظ المجتمعات التى نقارن بينها فى مرحلة مشتركة من مراحل تطورها . وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو بتقهقرها أو ببقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة أو ضعف فى أثناء وجودها فى كل مجتمع من هذه المجتمعات .

* * *

ذلك هو المنهج الذى ارتضاه دوركايم فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحله على غرار المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية ، وما زال هذا المنهج صادقاً فى عمومه، وإن كانت الدراسات الاجتماعية أخذت فيما بعد تصطنع أساليب منهجية جديدة أكثر تحديداً وأكثر ملاءمة لطبيعة الظواهر الاجتماعية .

وفيما يلى بعض النصوص التى ترتبط بالأفكار الرئيسية فى كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع .

١ — الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد[2]

« لا شك اليوم فى أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من شعورنا الداخلى إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

---

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ٢٦٣،٢٦٢

(٢) قواعد المنهج — الطبعة العربية ترجمة د . محمود قاسم صفحات ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التى سبق ذكرها (ونعنى بها القواعد القانونية والخلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ) تنحصر جميعهـــا فى بعض العقائد والعادات تامة التكوين فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التى تمتاز بنفس الخواص ، أى بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة ، وهى الظواهر التى يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... حقاً إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذى تباشره علىّ هذه التيارات فى حال ما إذا تركت نفسى لها دون مقاومة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره إذا حاولت الوقوف فى وجه هذه التيارات .

وإذا أكدّ القهر الاجتماعى وجوده بمثل هذه القوة فى حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد فى حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذى يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب فى خلق تلك الظواهر التى تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سبباً فى القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفى عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقيل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، مختارين ، فى خلق بعض الانفعالات الاجتماعية فإن الحالة النفسية التى نشعر بها فى هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين . ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفى أن نلاحظ الطريقة التى تتبع فى تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر فى ذلك المجهود المتواصل الذى نرمى به إلى أخذ الطفل بألوان من الفكر والعاطفة والسلوك التى ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه ... ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التى نشأ عليها هـــذا الكائن الاجتماعى فى مختلف مراحله التاريخية . ذلك بأن الضغط الذى يعانيه الطفل فى كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التى تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص ، والتى تتخذ الآباء والمربين ممثلين ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالخاصية التى يمكن استخدامها فى تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التى توجد بعينها فى شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التى يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست هى الأخرى بظاهرة اجتماعية ، رغم عموم كل منهما ... »

٢ — ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية[1]

إن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكوّن لنفسها بعض الأفكار التى تساعده على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التى تعبر عنها وأسهل تناولا منها فإنا نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفى مثل هذه الحال نكتفى باستحضار معانى الأشياء فى شعورنا لكى نحللها أو نؤلف بينها ، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها لكى نلاحظها ونصنفها ونقارن بينها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن أن تفضى إلى نتائج موضوعية ، وذلك لأن هذه المعانى ... لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعانى التى تنشأ على هذا النحو

(١) قواعد المنهج فى علم الاجتماع — الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٠ .

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعانى بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما افتن المرء فى طريقة التأليف بين هذه المعانى فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التى تخضع لها الكائنات الحقيقية ، بل يمكن القول بأن هذه المعانى تعد ، على عكس ذلك حجاباً يسدل بين الحقيقة وبيننا ... وقد أشار بيكون إلى أن هـــذه المعانى توجد فى المرحلة الأولى لكل علم من العلوم ، حيث تغتصب لنفسها مكان الظواهر ... فإذا كانت هـــذه هى نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكوّنوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعانى المبتذلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً فى كل لحظة من لحظات تفكيرنا . فكان ينبغى لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعانى التى تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة . ومع ذلك فإن الألفاظ التى تستخدم فى التعبير عن هذه المعانى تتردد فى مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير فى شعوره سوى بعض المعانى الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التى تعتمد على التفكير الخيالى الأجوف كثيرة الاستعمال فى فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك واضحاً جداً فى علم الأخلاق ... فمن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصى ... إلى مرحلة النظر الموضوعى ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً فى علم الاجتماع منه فى علم النفس ، وذلك لأن الظواهر النفسية تبدو لملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوى ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً ، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً فى مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة فى أرقام جداول الإحصاء ... »

٣ ــ القواعد الخاصــة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التى تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة فى علم الاجتماع غاية فى العسر . ذلك بأن العاطفة كثيراً ماتساهم فى الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا نتشيع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفى فى كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التى نتبعها فى تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها ، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسير أن تجد حججا لا يلقى المرء مشقة فى الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فمن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة «موضوعية » ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم فى ذلك كالعامة التى تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .. إن العاطفة أحد الموضوعات التى يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياساً للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا واجه

(١) قواعد المنهج فى علم الاجتماع ترجمتنا العربية من ص ٩٨ الى ١٢١ .

مقاومة من هذا القبيل فى مراحله الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التى كانت تمس الظواهر الطبيعية .. أما وقد تحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفى فى نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً . أى من آخر معاقلها .

إن كل بحث علمى يدور حول طائفة معينة من الظواهر التى تتحقق فيها شروط تعريف معين .. ولما كان هذا التعريف المبدئى الموضوع الأساسى لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التى يتبعها المرء فى هذا التعريف .. ومن البديهى أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية (للظواهر) لكى يهتدى إلى العناصر الذى يتألف منها التعريف المبدئى الأساسى سالف الذكر .. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التى يستعين بها العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التى تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها بحسب ما توجد عليه فى حقيقة الأمر .. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعى من تلك النواحى التى تسمح طبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضرورى الذى سيمكننا فيما بعد من التقدم فى أبحاثنا ، ومن تضييق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك الحقيقة الاجتماعية التى تكاد تفر من البنان ، والتى قد لا يستطيع العقل الإنسانى إدراكها تمام الإدراك . »

٤ — تفسير الظواهر الاجتماعية(١)

« إن الطريقة التى يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة فى تفسير الظواهر .. طريقة غائية ونفسية فى آن واحد ... ففى الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التى يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية . وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم يحتو المجتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر منبعاً لكل تطور اجتماعى . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجتماعية تتمة للقوانين شديدة العموم التى ينطوى عليها علم النفس .... ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهنا طبيعتها ! ويكفى فى البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التى تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر فى القيام بضغط خارجى على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلا على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس ... إن الطريقة التى تتبعها الجماعة فى التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التى يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا متى اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شئ ما عن حقيقتها .

إننا لا نستطيع فى الواقع ، مهما صعدنا فى مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى ، فإنى مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إنى أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأننى

(١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ٢٠٥ - ٢١٩

أواصل الحيـاة فى وطنى . ولكن ما أهمية ذلك ؟ إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه الإجبارى : لأن القهر الذى نرتضيه ، ونحتمل وطأته دون تذمر ، ظل قهراً على الرغم من رضانا به . ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا بالإكراه قبل كل شئ ، لأننا لا نستطيع ، فى الغالبية الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أدبياً أو مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغيير الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف إلى ذلك أن الرضا لا ينصب على الزمن الماضى الذى ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك على الرغم من أن الماضى هو الذى يحدد اختيارنا فى الوقت الحاضر . فأنا لم اخترع نوع التربية التى تلقيتها . ومع ذلك فهذه التربية هى التى تجبرنى أكثر من أى عامل آخر على البقاء فى وطنى ، وأخيراً لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة إلى المستقبل . وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل الواجبات التى يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ... فكيف يمكننى إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض على ؟ لكنا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن ظاهرة الاجتماع تنطوى على نفس خواص الظواهر الأخرى . وإذن لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة . »



المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس لجورج باركلي

بقلم

الدكتور يحيى هويدى
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا في إقليم كيلكيني Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، وليم باركلي ، الذي أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة كيلكيني . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية التثليث في ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو في الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ في تدوين يومياته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان « كتاب الجماهير » The Commonplace Book بين عامي ١٧٠٥ . ١٧٠٧ . وكان فريزر A. C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ في الجزء الرابع من طبعته لمؤلفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A. A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم « تعليقات فلسفية » Philosophical Commentaries. وفي هذه اليوميات يحدد لنا باركلي موقفه الفلسفي على النحو التالي : « كنت أنحاز بطبيعتي إلى كل ما ورد في الكتاب المقدس ؛ وإلى ما كان متفقاً مع الرأى الشائع . وكنت أقف في جميع أموري إلى جانب العامة . وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم مني هذا الموقف . ولكني مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبي كل هذه العقول التي لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » .

أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ؛ أي عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفي هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفي له ، وهو « نحو نظرية جديدة في الإبصار » An Essay Towards a New Theory of Vision . وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن رؤية الإنسان للمسافة أو رؤيته للأشياء التي تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الخارجي للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الخارجي للأشياء ، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الحسي أو الذاتي .

وأتبع هذا عام ١٧١٠ بكتابه الرئيسي « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » A Treatise Concerning

the Principles of Human Knowledge . وقد قدم باركلي فى هذا الكتاب مذهبه الفلسفي فى صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهبياً واضحاً . ففى المقدمة تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على الأساس النفسي لا المنطقى الذى تقوم عليه هـــذه الأفكار . وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر فى الصور الكلية ، بل فى الصورة الجزئية الخاصة بهذا الشيء أو ذاك . أو الخاصة بهذه الصفة الحسية أو تلك . وعداء باركلي للأفكار المجردة الكلية بوجه عام وانحيازه إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقدمة لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة ، وهى فكرة الجوهر المادى التى كرس كل حياته الفلسفية لمهاجمتها . وفى هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الأشياء قائماً فى مجرد إدراكها esse est percipi . وهذا هو « المبدأ الجديد » الذى توصل باركلي إلى اكتشافه ، وعرف من أجله فى تاريخ الفلسفة بأنه واضع أسس المذهب اللامادى .

وفى عام ١٧١٢ قدم باركلي للعالم المسيحى كتابه « الخضوع الســـلبى » Passive Obedience — أو « المذهب المسيحى الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة العليا التى تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » .

وبعد ذلك بعام واحد ، أى فى عام ١٧١٣ كان قد انتهى من كتابه الذى نقدمه اليوم إلى القارئ العربى وهو كتاب « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » Three Dialogues between Hylas and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة والعشرين حتى كان قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية وهى : « نحو نظرية جديدة فى الإبصار » ، و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التى كتبها بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات . الأمر الذى يدل على عبقرية باركلي المبكرة .

وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلي قد سئم حياته الجامعية فى مدينة دبلن ، فرحل إلى لندن . ومعه مسودات كتاب « المحاورات » ليطبعه هناك ، وليتصل بالوسط الإنجليزى فى العاصمة . فتقدم إلى البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو لورد « بيتر بارو » وأخذ بعد ذلك نجمه فى الظهور نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين .

ولكن سرعان ما أحس باركلي بحاجته إلى الابتعاد عن المجتمع الإنجليزى الفاسد . ففكر جدياً فى السفر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة فى نفس السنة التى وصل فيها إلى لندن أى فى عام ١٧١٣ . فسافر مع اللورد « بيتر بارو » ، كواعظ خاص له ، إلى إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ . وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفى هذه الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقى بملبرانش . ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد أن طوف باركلي بجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً لأخلاق البشر ومقارناً بين أخلاق الإنجليز والإيطاليين عاد إلى إنجلترا فى أواخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً بمعلومات وخبرات كثيرة تتعلق بعادات البلاد التى زارها . وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح فى الرسالة التى كتبها بعد عودته . وهى رسالة فى الإصلاح الاجتماعى ، وعنوانها : « رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى » . وفى أثناء رحلته الثانية هذه إلى إيطاليا كان باركلي قد استطاع إعداد رسالته « فى الحركة » De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى طبعها عام ١٧٢١ . وفى هذه الرسالة يعود باركلي لمهاجمة التجريد والأفكار المجردة معارضاً وجود حركة

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسبية الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلى أن حصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر فى حياته الجديدة . ولكن يأس باركلى من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكير فى السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا فى ذلك الوقت قد أخذ يستحوذ على اهتمام الناس؛لأنها كانت تمثل فى نظرهم بلاداً فتية شابة تبشر بالخير . واتجه تفكير باركلى للسفر إلى جزيرة برمودا (وهى جزيرة تقع فى المحيط الأطلسى بالقرب من الساحل الأمريكى شهدت فى أوائل عام ١٩٥٧ مؤتمر برمودا الذى عقد بين الإنجليز والفرنسيين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثى على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاءت الأقدار ألا يجتمع الإنجليز فى هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم فى حرب السويس على يد المصريين) . وتراءت له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شىء « بالمدينة الفاضلة » وأخذ يحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلا على موافقة حكومته الشفهية بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلى فعلا عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، فى سبتمبر عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إليها . حيث أنه أرسى قلاعه فى ميناء نيو بورت بجزيرة رودس وانتظر عبثاً وصول المبلغ الذى كانت قد وعدته به الحكومة . ولم يجد باركلى مناصاً آخر الأمر من العودة إلى أوربا ثانية ، فوصلها عام ١٧٣٢ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفترة التى أمضاها فى جزيرة رودس استطاع أن يحرر كتاباً جديداً هو : « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » Alciphor or the Minute Philosopher وقد أصدره باركلى فور عودته إلى إنجلترا عام ١٧٣٢ . ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافتسبرى وكولينز . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحى ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هى أهم هذه المحاورات السبع ؛ وفيها يبحث المؤلف وجود الله وينتهى إلى أن الطبيعة رموز فى رموز ،وإلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفى عام ١٧٣٣ نشر باركلى كتاباً آخر هو « دفاع وشرح لنظرية الإبصار » Theory of Vision vindicated and explained . وفيه يقيم البرهنة على وجود الله — كما هو الحال فى المحاورة الرابعة من ألسيفرون — على أساس اللغة البصرية الرمزية .

وبعد نشر هذا الكتاب عين باركلى عام ١٧٣٤ رئيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى فى هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها فى سكون وعزلة . ومع ذلك فقد نشر فى هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه فى الفترة التى اجتاحت بريطانيا المجاعة عقب شتاء ١٧٤٠ ؛ وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته فى شفاء جميع الأمراض . وفى آخر كتاب له وهو كتاب « الحلقــات » Siris الذى ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلى الأمراض التى يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبى الكيميائى عن فوائد هذا الماء يعرج باركلى على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذى يهمنا من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريباً . وفى هذا الكتاب يظهر تأثر باركلى بأفلاطون ، وبالتفكير العقلى،ويبتعد عن مذهبه الحسى ، ويعترف بقيمة الدور الذى يلعبه الفكر فى

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه فى مؤلفاته الأولى إلى الحس .

وفى ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلى نحبه . وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه فى تاريخ الفلسفة بمؤسسى المذهب اللامادى .

الطبعات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها فى حياة باركلى عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلى الأخرى فى طبعة « فريزر » فى مطبعة كلاريندون بأكسفورد . ونشرت عام ١٨٧١ فى أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وظهرت فى أربعة أجزاء أيضاً وهى لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت فى ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التى ظهرت فى حياة باركلى . وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلى فى طبعة جديدة ، هى طبعة « لوس وجيسوب » ، ظهر الجزء الأول منها فى لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ ، والثانى عام ١٩٤٩ ، والثالث عام ١٩٥٠ ، والرابع عام ١٩٥١. وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى « لى مير » Le maire والثانية « لى روا » Le Roy فى مجموعة مختارة من مؤلفات باركلى .

عنوان المحاورات

يقرأ الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسى وعنوان فرعى . إذا نحن ألممنا بهما ، فسيتضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسى فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » . وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهميين اختارهما باركلى بعناية . لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهى الهيولا أو المادة . وبهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلى . أما وجهة نظر باركلى فقد جعل فيلونوس يعبر عنها . وفيلونوس اسمه اشتقه باركلى من المقطع الأول للكلمة « فيلوصوفيا » ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة . وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلى المعبر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب يختار باركلى فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هى الطريقة الأفلاطونية فى التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلى لها فى هذا الكتاب لا يعنى مطلقاً تأثره بأفلاطون فى فلسفته . أما تأثره به فقد بدا فى كتاب آخر له ألفه باركلى بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطونى كذلك ، ونعنى به كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » . ففى هذا الكتاب يتجاوز تأثر باركلى بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها . وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة . وفى هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد تسنى لباركلى أن يجمع كل الاعتراضات التى أثارها النقاد حول مذهبه فى الصورة التى ظهر بها فى المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها فى صورة اعتراضات من هيلاس فى كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأوفى منه فى

توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلا عن أن الحوار فى التأليف الفلسفى ، تمتاز عن طريقة العرض التقليدى للمذاهب ، بسهولتها وبمخاطبتها للجماهير .

وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسى ، عنوان آخر فرعى ، وضعه باركلى تحت العنوان الأول على النحو التالى : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس — الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكمالها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية . وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالا »

وهذا العنوان الفرعى يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التى تناولتها المحاورات وهى : البحث فى المعرفة الإنسانية — البحث فى النفس وطبيعتها الروحانية — البحث فى العناية الإلهية ووجودها المباشر بيننا . وسنشير الآن إلى وجهة نظر باركلى فى كل من هذه الموضوعات ، إذ أن إلمامنا بها سيجعلنا نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا لها أن باركلى كان يعتقد أن مذهبه اللامادى هو خير ما يمكن أن يقف فى وجه المذهب الشكى والمذهب الإلحادى معاً . أما ما ذكره باركلى بعد ذلك فى العنوان الفرعى من أنه كان يرمى أيضاً من وراء كتابة المحاورات إلى « رسم منهج فى العلوم يجعلها أكثر سهولة ونفعاً واختزالا » ، فنلاحظ أننا لا نلتقى فى المحاورات بمنهج تفصيلى فى بحث العلوم ، على نحو ما نجد مثلا عند ديكارت فى كتاب « المقال فى المنهج » الذى كتبه « لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » . وأغلب الظن أن باركلى لم يذكر المنهج فى العنوان الفرعى إلا لمجرد الجرى وراء فلاسفة المنهج من القرنين (١٦ ، ١٧) ولكنه قد يكون قصد إلى المنهج قصداً غير مباشر . فاعتقاده بأن المادة تنحل فى نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ، وبأنه لا وجود لجوهر مادى وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلا فى البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته . وأيا ما يكون الأمر ، فسنكتفى الآن بعرض سريع لوجهة نظر باركلى حول كل من هذه الموضوعات الثلاثة الرئيسية التى اشتمل عليها العنوان الفرعى للمحاورات ، مستعينين فى هذا ببعض النصوص المقتبسة من المحاورات .

المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهراً مادياً قائماً خارج الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف فى طبيعته عن مجموعة الإحساسات الذاتية التى تستطيع حواسنا أن تدركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها . لكن باركلى يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس إلا هذه الإحساسات ، وأنه لا شىء وراءها يكون مقوماً لها . بل ويعتقد أن هذا الذى ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقده رجل الشارع بشأن المادة . فيقول مثلا على لسان فيلونوس : « سل البستانى لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه فى الحديقة ؟ وسينبئك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه . ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة ؟ فسينبئك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها . وعلى ذلك ، فان الشىء الواقعى أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود » (المحاورة الثالثة) .

فالمادة عند باركلى مجموعة من الكيفيات المحسوسة التى يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى أن وجودها ليس قائماً فى الخارج بل فينا . وفى المحاورة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يقوم باركلى باستعراض خصائص المادة التى اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية ، من

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهى إلى أن هذه الكيفيات ما هى إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف فى طابعها الذاتى عن إحساساتنا باللذة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التى اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصددها ما سبق أن قرره فى الخصائص الثانوية . وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فما يجرى على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة ، تتقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاورة الأولى كلها تقريباً .

ولكي ينفى باركلى أى مبرر لوجود جوهر مادى يكون مقوماً للكيفيات نجده ، فى نهاية المحاورة الأولى وفى الثانية ، يتابع جميع الأقوال التى قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شيء » ما ، وراء الإحساسات . ثم يفندها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذى افترضناه محتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن تكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا ، التى تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ، فان المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله فى تدبيره للكون ، لأن الله ليس فى حاجة إلى أدوات أو مناسبات يمارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحد القدرة الإلهية .

وينتهى فيلونوس بأن يقول لهيلاس : إننى لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها . ويردف متهكماً : « ربما يكون هذا على النحو الذى تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان ! ؟ » .

فخلاصة رأى باركلى فى المعرفة الإنسانية أن المادة التى قيل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً فى الخارج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست فى حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقى للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذواتنا وإحساساتنا . وهذا هو ما عبر عنه باركلى فى مبدئه الشهير ، وهو : « الوجود إدراك » . أو « وجود الشيء قائم فى إدراكه » .

وكان من الطبيعى أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدى فى ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعى المادى للأشياء . ويروى فى هذا الصدد أن باركلى توجه فى يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سويفت » . وظل يقرع باب مضيفه دون جدوى ، لأن « سويفت » أصر — بالرغم من سقوط الأمطار — على عدم فتح الباب له ، قائلا : « إذا كانت أقواله صحيحة ، فلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى هنا والباب مقفل ؟ » . مع أن باركلى لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعى للأشياء ولم يشك لحظة واحدة فى واقعية الأشياء المادية . وأسيء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدى إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلى ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها، ولا تملك — حتى لو أرادت — أن تمتنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان — كما يقول باركلى فى المحاورة الأولى — (يشعر بأنه حر فى أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

لكنه لا يشعر بحرية شمها ، لأنه لا يملك الامتناع عن شمها » . وما ذلك إلا لأن الذات منفعلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهي الإلهي من شتى الموضوعات ؛ ولأن القوة الفعالة فى عملية الإدراك عند باركلى ليست المادة ، وليست الذات الفردية ، بل هى بالأحرى العقل اللامتناهى أو الله الذى يملك وحده أمر بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها كما يملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلى من وراء مبدئه القائل بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً .. الخ . وأن الحكم بوجود شيء يتضمن فى الوقت نفسه الحكم بادراكه أو — على الأقل — الحكم بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لأى شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية ما أراده باركلى هو تقرير علاقة بين الذات والشيء . علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات فى اللحظة التى تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك فى الأدب والعلم على السواء .

النفس الإنسانية

إذا كان باركلى قد ألغى وجود الجوهر المادى (دون أن يؤدى هذا إلى إلغاء الوجود الواقعى للمادة فى معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورها على أنها جوهر مقوم للإحساسات المتفرقة التى تتعاقب عليها ، وهو فى هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذى نظر إلى النفس على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلى قد حصر المعرفة الإنسانية للمادة فى ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو ما رأينا ، أو اهتم فى ميدان المادة بهذا اللون من المعرفة على حساب المعرفة العقلية — على عكس فيلسوف عقلى مثل كانط الذى اتجه إلى إرجاع المادة لحظيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة — فقد رأى أن معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من المعرفة ، أطلق عليه اسم اللمحة العقلية The notion ويقصد بها باركلى لوناً من الحدس العقلى الذى أدرك به إنيتى ، وجميع العمليات العقلية التى تصدر عنى . وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها اللاجسمانية، وطريقة إدراكنا لها فى المحاورة الثالثة .

العناية الإلهية

خشى باركلى أن يؤدى قوله بأن وجود الأشياء مرتبط بادراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهمياً خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه وجود مرهون بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشى عندما يتوقف الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيح بوجهه عن الموضوع المدرك . وفى هذه الحالة سيصبح من العسير علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة . لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات ، وموقوتة هى الأخرى بلحظة التخيل . ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء فى الوقت الذى تكون غير مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشرى المتناهى تكون قائمة فى عقل آخر أكثر شمولا منه ، هو العقل اللامتناهى الإلهى . ولذلك فان الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلى على وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها فى العقل الإلهى . الأمر الذى يؤدى فى الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعى للأشياء على نحو ما نشاهدها فى الكون ، دليلا — عند باركلى — على وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلى والماديين قائمة فى هذا الموضع بالذات . أى أنها ليست قائمة — خلافاً لما هو شائع — فى أنه ألغى وجود

المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن كلا من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة . بل قائمة بالأحرى فى أن باركلي قد قرر أن الوجود الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل إلهى يحيط بها ، بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها ، وأنها ليست فى حاجة إلى عقل إلهى يضمن لوجودها الاستمرار . هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة ليست مستقلة فى وجودها عن العقل الإلهى فقط ، بل هى مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد الماديين هذا — فضلا عن أنه يكشف عن إلحادهم الصريح — فهو يؤدى فى نظر باركلي إلى الشك . وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لى بمعرفته . فهو يتضمن حكمين : الحكم بوجود شيء ، والحكم بجهلى بهذا الشيء . وهذا هو الشك بعينه . أما موقف باركلي فهو على النقيض من هذا لأن ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان هذا العقل هو العقل البشرى أو العقل الإلهى — مشبع باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن فى وسع العقل البشرى أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء فى العقل الإلهى عند باركلي يجب أن لا نؤوله أى تأويل قائم على مبدأ « وحدة الوجود » . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول ملبرانش فى أن الأشياء موجودة فى الله ، وأننا ندرك هذه الأشياء فى الله فتكون معرفتنا بها من قبيل « الرؤية فى الله » ، على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش (نقد باركلي ملبرانش فى المحاورة الثانية) . وذلك لأن كل ما قصد من ورائه باركلي فى قوله هذا هو أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدراً للصور الحسية التى يدركها : « وذلك لأنى عندما أفتح عينى أو أذنى جيداً وقت ما يحلو لى فلا أستطيع أن أحدد أى نوع من الصور سيؤثر فى . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة فى عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . . واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلا تصدر عنه مختلف الأحاسيس التى أشعر بها » (المحاورة الثانية) . هذا فضلا عن أن العقل الإلهى عند باركلي هو مصدر وحدة الأشياء وهويتها ، ومصدر كل ما نشاهده فى العالم من تماسك ونظام .

وبعد ، فما هو الحكم الذى نستطيع أن نخرج به بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادى كما بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، وهو أهم كتبه على الإطلاق ، ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى تراثها الفكرى عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف إلى أى حد كانت اللامادية عند باركلي مذهباً مثالياً . على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيراً عند التفرقة بين اللامادية والمثالية ، واقترن اسم باركلي عندها بأنه واضع أسس المثالية واللامادية معاً ؟ فالمثالية هى المذهب الذى يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادى وألغاه ، وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى كيفيات المادة على أنها تأثرات ذاتية . وكل هذا يوحى — وقد أوحى بالفعل إلى الكثيرين — بأن باركلي فيلسوف مثالى . لكننا إذا نظرنا نظرة إنصاف فى فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده للجوهر المادى إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط حضور الذات فى عملية الإدراك . ووجدنا أيضاً أن الكلمة الأخيرة فى عملية الإدراك عنده ليست للذات المدركة ، لأن هذه الذات ليست هى التى تخلع الوجود على الأشياء بل تجد هذه الأشياء معطاة أمامها ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة الأخيرة فى الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فان

اللامادية عند باركلى تبدو أمامنا على أنها مذهب روحى دينى أكثر منها مذهب مثالى فى نظرية المعرفة . وفى هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية — بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات — إلى صور مدركة شفافة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه فى غلالتها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلى مع ذلك مسئول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلا مثالياً . فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية فى الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثرات ذاتية وترك الناس فى شك من أقواله فى واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلى بواقعية الأشياء ، ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتى كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلى نفسه فى أن الأشياء « معطاة » أمام الشخص المدرك ، ويلتقى بها أمامه فى لحظة الإدراك (وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل فى الإدراك) . حقاً ، إن باركلى جعل الله أو العقل اللامتناهى هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » فى الإدراك . ولكن أيا كان مصدره ، فان هذا من شأنه أن يؤدى إلى أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، كما ذهب باركلى . ثم هب بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتى كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أى حد نستطيع أن نزعم أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النيور يالزم) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك — حتى لو سلمنا بأنه ذاتى كله — بأن جزءاً كبيراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، ويفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة هى دائرة الوجود . ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قيل فى هذه الدائرة الأخيرة فانها ستكون دائماً مستغرقة فى دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً . وصدق « صمويل ألكسندر » إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلا واحداً من باب الوجود .

النصوص

إلى جانب النصوص التى وردت فى العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاورة الثانية .

هيلاس : ماذا ؟ ألم تتفق معى فى جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتتركنى وحدى أتحمل مغبة هذه الأغاليط التى قدتنى أنت إليها ؟ إن موقفك هذا يجانب الحق بكل تأكيد .

فيلونوس : إنى أنكر اتفاقى معك فى تلك الأفكار التى قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة فى وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتميز عن كونها مدركة بواسطتنا . وتبعاً لهذه الفكرة التى كونتها عن الحقيقة ، اضطررت إلى إنكار الوجود الحقيقى للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها ، هى التى انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن نعرفها على هذا النحو . فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التى سقتها لك ، وسلمت أنت بها ، لا وجود لها إلا فى العقل أو النفس .

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ، ومستقلا عن كونها مدركة بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى ذلك ، فكما أنى على يقين من أن دنيا الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، كذلك فانى على يقين من وجود عقل لانهائى محيط يحتوى هذه الأشياء المحسوسة كلها ويضمها ويحفظها .

هيلاس : ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما أعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا بل وعما يعتقده سائر البشر الذين يقرون بوجود إله عليم محيط بكل شىء .

فيلونوس : لا . بل هناك فارق بيننا . فالناس جميعاً يعتقدون بأن الله هو الذى يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله . أما أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبرهن مباشرة على وجود الله ابتداء من القضية التى تقول إن جميع الأشياء المحسوسة يجب أن تكون مدركة به .

هيلاس : ولكن ما دمنا جميعاً نؤمن بهذا ، فالبحث عن الطريقة التى توصلنى إلى هذا الاعتقاد لا يعنينى .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقين تماماً حول ماهية هذا الإيمان . فالفلاسفة مثلا ، على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله يدرك الأشياء الجسمانية المادية ، إلا أنهم يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ، مستقلا عن إدراك أى عقل . وبالإضافة إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بين أن أقول : إن هناك إلها قادراً على إدراك جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ، فان هناك عقلا لامتناهياً أو إلهاً ؟ فهذا القول الثانى يمدنا ببرهان مباشر ، قائم على أساس واضح ، على وجود الله . وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين ، من خلال مناقشاتهم العديدة ، كدليل على وجود الله ، عندما اتخذوا نقطة بدئهم فى هذا من جمال المخلوقات وفائدتها ، ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق لهذا الجمال .

فتوح مصر لابن عبد الحكم

بقلم
الدكتور إبراهيم أحمد العدوى
أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

ابن عبد الحكم وأسرته

ينتسب المؤرخ ابن عبد الحكم إلى إحدى الأسر العربية التى جاءت إلى مصر فى القرن الأول الهجرى السابع الميلادى ، ونزلت فى بلدة الحقل بالقرب من أيله (العقبة) . وفى القرن الثانى للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى الفسطاط التى صارت بعد الفتح الإسلامى لمصر ، عاصمة البلاد وقلبها النابض فى شتى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة فى خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات الدينية كما تولوا المناصب الكبرى فى البلاد ، وقاموا بدور هام فى توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع المجد العلمى والسياسى لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكم وهو عبد الله بن عبد الحكم . وبذلك أتيح لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كثب أحوال وطنه وجيرانه فى الميدانين الفكرى والسياسى ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه فى كتابه الوحيد « فتوح مصر والمغرب » . إذ ولد ابن عبد الحكم سنة ١٨٧ هـ – ٨٠٣ م ، وكان والده يشغل إذ ذاك منصب « صاحب المسائل » ، وهى وظيفة لا ينالها إلا العلماء الأمناء ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحرى عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء ، والسؤال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكم الثانية عشرة من عمره شاهد مجيء الإمام الشافعى إلى مصر (١٩٩ هـ) ، ونزوله ضيفاً على والده الذى اشتهر بالكرم والحفاوة بالعلماء . وهيأت هذه المناسبة الطيبة سبيلا عظيما أمام ابن عبد الحكم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة التى أشعل الشافعى جذوتها فى مصر . ولم تلبث الأحداث أن فتحت سبلا أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ الناشئ حين تولى والده – بعد خمسة سنوات من مجيء الشافعى لمصر – رئاسة جماعة المالكية ، وهى أعظم الطوائف فى مصر وعند جيرانها فى بلاد المغرب ، إذ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير يدرسون على يديه مذهب مالك ، والتقوا بالتالى فى منزل أستاذهم بابنه المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكم فى إخوته الكبار ، وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهائها الأجلاء ، أساتذة له أيضاً ، ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

الحياة . فكان أخوه الأكبر ، واسمه عبد الحكم ، فقيهاً على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجودة الخط . والأخ الثانى ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته فى شتى أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير . ورحل إليه الطلاب من كل مكان لينهلوا من مورده الفياض . واشتهر الأخ الثالث ، واسمه محمد ، بحبه للحديث وروايته ، ونبغ فى ذلك حتى آلت رئاسة المالكية فى مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله .

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من نشاط أسرته العلمى ، وشاركها حلو الحياة فإنه قاسمها كذلك مر الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذى حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية فى البلاد . وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التى حلت بأسرته وهو فى السابعة والعشرين من عمره . إذ اعترض جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الخليفة المأمون العباسى لأخيه المعتصم حاكماً على بلادهم ، وكتبوا إلى الخليفة بذلك . وعندما جاء المعتصم إلى مصر ألقى القبض على نفر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبدالله ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أية تهمة بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سجينا حتى لقى حتفه سنة ٢١٤ هـ — ٨٢٩ م . وتركت هذه المأساة أثراً عميقاً فى نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة والاشتغال بها وينصرف بالتالى إلى العمل فى ميدان التاريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبدالحكم ، فلم يكد يمضى على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت بإخوته نكبة قاسية بسبب مشكلة خلق القرآن ، التى أثارها جماعة المعتزلة أيام الخليفة المأمون العباسى . إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل بمبدأ خلق القرآن ، والذى يخالف رأى أهل السنة القائلين بأزليته وأمر بأن تمتحن الناس فى مصر ، وألا يؤذن لأحد فى فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن . واشتدت هذه المشكلة فى مصر حين ولى المعتصم الخلافة بعد المأمون . فبعث الخليفة الجديد الى قاضى مصر وهو محمد بن أبى الليث بامتحان الناس فى القول بخلق القرآن ، ومعاقبة المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير من الأذى فى هذه « المحنة » لأنهم من رؤساء المالكية وبالتالى من أنصار السنة الذين لا يقرون القول بخلق القرآن . فأمر القاضى بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة وهو عبد الحكم . ثم بعث به إلى الخلافة لتتولى امتحانه بنفسها بعد أن أصر على رفض القول بخلق القرآن ، كما أمر بأن يطاف بالابن الثانى ، وهو محمد فى شوارع الفسطاط ، وعمامته مدلاة فى رقبته ، ويصيح معلنا القول بخلق القرآن ، إمعاناً فى التشهير به .

وقبل أن يفيق المؤرخ ابن عبد الحكم من هول ماحدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخيرة التى تعرضت لها أسرته المنكوبة ، ذلك أن الخلافة بعثت بعمالها إلى مصر لتتحرى عن أموال أحد الثائرين عليها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألقت عليه القبض فى تلك البلاد . وترامت الشائعات بأن ابن الجروى أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبدالحكم ولذا أمرت السلطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة ومن بينهم المؤرخ ابن عبد الحكم نفسه ، وعقدت لمحاكمتهم جلسة تولى النظر فيها القاضى ابن أبى الليث الذى سبق أن شهر بهم فى محنة خلق القرآن . وعرفت هذه الدعوى باسم «قضية بنى عبدالحكم » بسبب الأحكام القاسية التى نزلت بهم ، إذ حكم ابن أبى الليث على أبناء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصف مليون دينار تقريبا (١,٤٠٤,٠٠٠ دينار) . وتبع ذلك اتخاذ الاجراءات القضائية لتحصيل تلك الغرامة الباهظة من حيث مصادرة أموال وممتلكات بنى عبدالحكم ، كما زج بهم فى السجون . ومات أكبر أفراد الأسرة ، وهو عبد الحكم فى السجن .

وبعد ثلاثة أشهر من تلك المحاكمة الباغية اتضحت براءة أفراد أسرة ابن عبد الحكم[٣]، ولذا أمرت الخلافة بإلقاء القبض على القاضى ابن أبى الليث ومحاكمته لأنه لم يلتزم العدالة فى تحرياته وحكمه. وفى نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم وأعيدت لهم ممتلكاتهم. وآثر أولئك الأبناء الابتعاد عن الحياة العامة حتى لا يتعرضوا لمتاعب أخرى جديدة.

ولكن شاءت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة ذكراها، وتروى للأجيال المتعاقبة على مر القرون تفانيها فى خدمة الدراسات الاسلامية عن طريق العمل الفريد الذى نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم. إذ جاء تدوينه لتاريخ مصر فى المرحلة الأولى من حياتها فى ظل الاسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشهية التى قدمها أبناء أسرة بنى عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم. واعترف الناس بما ناله هذا العالم من السبق المظفر على سائر إخوته فى ميدان الدراسات الإسلامية، وصاروا يلقبونه من دونهم جميعاً، ليس باسمه الأول وهو عبد الرحمن، ولكن باسم «ابن عبد الحكم» كأنما هو وحده الحافظ الأمين على تراث أسرته العلمى والاجتماعى.

المنهج التاريخى لكتاب فتوح مصر:

جاء تدوين ابن عبد الحكم لكتابه «فتوح مصر والمغرب» فى فترة من أهم فترات اليقظة الفكرية ليس فى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية فحسب، بل وفى تاريخ الفكر والثقافة فى العالم كذلك. وتجلت مظاهر هذه اليقظة الفكرية الاسلامية فى حركة الترجمة والتأليف التى سادت أرجاء الدولة الاسلامية فى العصر العباسى الأول. وأسهمت مصر عقب الفتح الاسلامى فى هذه الحركة الثقافية، وعملت على توسيع نطاقها، وفتح أبواب جديدة أمام العاملين فيها.

وغلب على هذه الدراسات المبكرة فى مصر طابع التاريخ، إذ انتشر فى البلاد عقب الفتح الاسلامى طبقة من الناس اهتموا بالقصص الدينى، وتخصصوا فى جمع أخبارها وعرض مادتها عرضاً طيباً. وجرى العرف على تسمية هذا النفر من الناس الذين عنوا بجمع الأخبار الشائقة باسم «القصاص»، وأحياناً اسم الرواة والإخباريين. وكانت العادة إذ ذاك هى جلوس القاص فى المسجد وحوله الناس، ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية النبى وأبطال الإسلام، وعن الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم، متبعاً فى ذلك أسلوب الترغيب والترهيب.

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت بدور هام فى تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر، ونشر الوعى بين أهلها. ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر القديم، ولا سيما ما ورد منه فى القرآن الكريم مادة له، كما استمد من أخبار القبائل العربية التى نزلت البلاد حقائق تساعده على تحقيق أهدافه الثقافية. ووجدت هذه القصص وما تضمنته من معلومات تاريخية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة من العاملين فى ميدان الدراسات التاريخية بمصر، وصاروا يمثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم، وشيوخ الرواة الذين استقى منهم شطراً عظيماً من مادته العلمية القيمة.

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ فى مصر، ويمثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو «يزيد بن أبى حبيب» (ت ١٢٨هـ — ٧٤٦م). فكان هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد البلاد بعد ذلك من فتن داخلية، ونقل عنه الرواة

الكثير من الأخبار ، والتى وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تتلمذ ابن عبد الحكم على شخصيـــة أخرى عظيمة هو عبد الله ابن لهيعة (ت ١٧٤ هـ – ٧٨٧م) . فبلغ من شغف ابن لهيعة بجمع أخبار مصر ، أنه « جعل له خريطة معلقة فى عنقه ، وكان يدور بمصر « الفسطاط » ، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأله : من لقيت ؟ ، وعمن كتبت ؟ » . وأثر عن ابن لهيعة امتلاكه عدة كتب مخطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو يجمعه من أحاديث . ووجدت هذه الكنوز سبيلها إلى ابن عبد الحكم ونقل عنها الكثير قبل أن تمتد إليها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام ابن لهيعة عالم مصرى آخر نقل عنه ابن عبدالحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذى ولد بقرية قلقشندة (من قرى القليوبية) سنة ٩٤هـ – ٧١٣ م . واشتهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلا عن علمه الواسع بالنواحى الخاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامى وكبار الموظفين فيها . وتناقل الخلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التى جمعها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أيدى ابن عبد الحكم ، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح له تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربى للبلاد .

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الأول عاصر ابن عبدالحكم نفراً آخر من العلماء المصريين الذين تركوا أعظم الأثر فى دراساته التاريخية . ومن هؤلاء عثمان ابن صالح (٢١٩هـ – ٨٣٥ م) . وتجلت شهرة هذا العالم فى قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه فى مصر ، وهو عبدالله بن أبى سرح . فصار حجة فى تاريخ النوبة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولاة مصر لاستشارته فى كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحى .

وأفاد ابن عبدالحكم فائدة كبرى من أستاذه عثمان بن صالح ، وبخاصة فيما دوّنه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذى كتبه ابن عبدالحكم عن بلاد النوبة نقلا عن هذا العـــالم ، مرجعاً أساسياً للباحثـــين فى تاريخ العلاقات المصرية السودانية فى العصور الوسطى .

وهناك عالم آخر عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيى بن بكير (ت ٢٣١ هـ – ٨٤٦ م) . وكان ابن بكير يتفوق على أقرانه بحرصه على تسجيل كل مايصل إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيما أشار إليها ابن عبدالحكم ، مبينا صراحة أنه قرأ بعض الكتب التى وضعها ابن بكير ، وراجع ما جاء فيها من رواة أو إسناد ، كما ذكر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها مايريد

وبذلك لم يكد ابن عبد الحكم يشب عن الطوق ويتجه إلى دراسة التاريخ فى أواخر النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، حتى وجد فى وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلا عن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر ، وهو الغالب شفوى ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال . وبمطلع القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى تطلب الأمر تدوين تلك الروايات تدويناً منظماً ، لأن الاعتماد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلا ، ولأن بعض الروايات المزيفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التى امتلأت بها أرجاء البلاد العربية ، ومحاولة الأحزاب المتنافسة دس أحاديث أو أقوال مأثورة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا بد من تجريد الروايات الصادقة من براثن هذه الحشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ فى القرن الثالث الهجرى رغبة السلطات الرسمية فى تدعيم

النظام المالى فى الدولة ، لأن الخراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد،وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعى ملابسات الفتوح،فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حتى لا يثار خلاف حول جباية الخراج من البلاد المفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة بمصر ، وإفرادها بالتأليف حتى يكون كتابه الحجة التى يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتى بعدهم من الباحثين فى تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات فى مصر ، سواء عن طريق القصاص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وفد إليهم الناس لسماع الأحاديث ، أو المخطوطات التى دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثانى ومطالع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ تذرع بالصبر وتسلح بالعمل المتواصل لدراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامى لها ، وبيان علاقتها بجيرانها فى ظل الحكم الإسلامى ، وتتبع التطورات التى شاهدها وطنه فى ظل العهد الإسلامى الجديد ، سواء فى نواحى الإدارة والسياسة ، حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٢٤٦هـ — ٨٦٠م . أى قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى سار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة الإسناد التى جرى رواة الحديث على اتباعها . فكانت كل حادثة تروى بألفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل فى النهاية إلى الراوية النهائى أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة (أو الإسناد) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة فى تدوين التاريخ الإسلامى ، ولاسيما من حيث الاصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر ، بل وإلى اليوم . ثم إن طريقة الإسناد لم تكن عملا هيناً ، وإنما سببت للقائمين بها متاعب لا نهاية لها . إذ أن الأبحاث التى قام بها المؤرخ لتوثيق كل راوٍ تطلب جهداً عظيما ، وصارت صحة الأخبار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة فى أمانة كل راوية ، أكثر من توقفها على الفحص النقدى للخبر نفسه .

وحرص ابن عبد الحكم على الدقة فى تحرى أسانيده ، ولا سيما أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عليه طريقة المحدثين من حيث القدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحس هذا المؤرخ بأن هناك شك فى إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه فى تحرى الأمانة العلمية المطلقة فى دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخى القرن الثالث الهجرى .

وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أجاد استخدامها كذلك كل مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهى إعادة أواصر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وتبويبها . ذلك أن مؤرخى السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحديث، وصاروا يعماون على جمع الحوادث والأخبار ،وهم موضع نقد رجال الدين ، الذين أطلقوا عليهم اسم « الاخباريين » للتفرقة بينهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

المورخين ان يعيد تيار التاريخ وتيار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت اشتهر كل أبنائه بالفقه والإجادة فى جمع الحديث ، وصار بالتالى حجة فى دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصرى ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك .

واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل إجادته للمنهج التاريخى العام الذى اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين فى الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من انتشار الاسلام . وفى نفس الوقت ضمن ابن عبد الحكم لاسمه أن يقف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبرى ، صاحب كتاب « تاريخ الرسل والملوك » ، وهو المرجع الوافى الذى ما زال إلى اليوم نبراساً يهدى الباحثين فى أحداث العالم الإسلامى وتفهم أصوله ، وشتى التيارات التى امتلأت بها بلدانه . وعاصر ابن عبد الحكم أيضاً المؤرخ المشهور « البلاذرى » ، صاحب كتاب « فتوح البلدان » ، والذى أورد فيه فصولا تضم تتبعاً دقيقاً للأقاليم التى فتحها المسلمون ، وذلك استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقليم ، ممن التقى بهم البلاذرى فى زياراته لأوطانهم . وثالث المعاصرين لإبن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو « ابن قتيبة » صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » ، وهو عبارة عن تاريخ للدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد .

المادة التاريخية وتبويبها :

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قدم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجرى ، فإنه انفرد بميزات خاصة به فى عرضه لما تجمع لديه من مادة تاريخية وفى طريقة تبويبها كذلك . فالثابت أن مؤلفات المعاصرين له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ظلت — على الرغم من أهميتها العظمى — تفتقر إلى التنسيق أو التبويب الذى يعين القارئ على تتبع موضوع واحد تتبعاً منطقياً سليما ، والخروج بنتائج واضحة محددة المعالم عن ذلك الموضوع الذى يريد دراسته . ذلك أن حرص مؤرخى القرن الثالث الهجرى على جمع كل مايصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ، ولكن دون أن يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث فى هذه المؤلفات أن يتسلح بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشابهة فى المعنى والمختلفة من حيث رواتها وأن يطوى الصفحات تلو الصفحات حتى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التى يحاول دراستها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخى القرن الثالث الهجرى بمحاولة تجنيب الباحث التخبط فى تيه الصفحات العديدة ، وماتحتويه من كل شاردة وواردة ، وقدم روايته فى موضوع خاص ، بلغة البحث العلمى فى الوقت الحاضر . فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر فى كتاب سماه « فتوح مصر » ، مستهدفاً بيان الدور الذى قام به العرب المسلمون فى نشر الدين الإسلامى بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا فى المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم بذلك من طليعة المجددين فى كتابة التاريخ فى القرن الثالث الهجرى ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة فى المنهج العام لدى مؤرخى هذا القرن ولكن خالفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحوليات ، وهى ذكر السنة ثم سرد الروايات المتعلقة بشتى الأحداث التى وقعت فى تلك السنة،وفى مختلف بلادالعالمالإسلامى دون اعتبار لوحدة فى الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر فى أيامها الأولى من العهد الإسلامى موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية بما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، ويمكن الباحث أو القارئ لكتابه من متابعته دون شطط أو ملل . واستهدف هذا المؤرخ بجمعه للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه فى هذه الحقبة من تاريخه المجيد بيان الدور الذى قامت به مصر فى خدمة الإسلام وإقرار دعائمه ، ونشر هذا الدين الحنيف كذلك فى سائر الأقطار المجاورة لمصر ، وخاصة فى شمال إفريقيا والسودان .

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة فى معالجة المادة التاريخية التى تناولها بالدراسة فى مؤلفه،وهو الأمر الذى كان له أكبر الأثر فى تدوين التاريخ الإسلامى فى مصر وغيرها من البلاد فيا بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الخاصة بتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ هـ ، أى قبل وفاته بعشر سنوات . فذكر فى القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذى رواه القدامى والمعاصرون له من الشخصيات العربية . ثم انتقل إلى القسم الثانى الذى عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقتصر على الخطط التى شيدها العرب فى مصر ، وتناول فى القسم الرابع الإدارة العربية فى مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبى سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية فى شمال إفريقيا والأندلس وبلاد النوبه ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الخامس من كتابه . أما القسم السادس فخصصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامى إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وذكر أكبر القضايا التى نظروها وأهم الأحكام التى أصدروها . وفى القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التى حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيتها .

ولم تقتصر الجدة التى اتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب،وإنما فى طريقة معالجتها كذلك . فاتسم كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهد فريد فى استخلاص الحقائق . فنظرابن عبدالحكم فى القسم الأول إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية جديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهى ربط حاضر مصر المشرق فى ظل الإسلام بماضى هذه البلاد المجيد قبل الإسلام . فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربى الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التى غالبت الزمن ، وذكرها الطيب الذى جاء فى القرآن الكريم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم علىمعالجة تاريخ مصر القديم وفق منهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العالم القديم ، وما قدمه وطنه من خدمات أيضاً للحضارة الإنسانية.

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة فى سرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك فى التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الخبرة بالكشوف الأثرية . ولذا لم يكن عجباً أن يلتمس هذا المؤرخ الوطنى سبيله إلى دراسة هذه الحقبة الخالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التى رددتها شفاه المعاصرين له ، والتى امتلأت بها مجالسهم الخاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبدالحكم ، وإنما يكفيه فخراً أنه نجح بعمله فى إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث فى تاريخ وطنهم القديم ، وتلمس الروابط بين حاضرهم فى ظل العهد الإسلامى المشرق وماضيهم التليد .

وتحرى ابن عبد الحكم الأمانة قدر استطاعته فى عرضه لما شاهده من أحداث مصر القديمة . فأشار إلى ما وجده فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والهياكل ، وهى التى نعتها جميعاً باسم « البرابى » ، وأشار إلى أن بعضها خُصص للعبادة والبعض الآخر لحماية البلاد . ولم يحاول ابن عبد الحكم إخفاء فشله فى معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله فى الأهرامات نفسها ، وهى من أعظم الآثار التى طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال :

« ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر فى الأهرام خبراً يثبت ، وفى ذلك يقول الشاعر :

حسرت عقول أولى النهى الأهرام
واستصغرت لعظيمها الأحلام
ملس مبنّقة البناء شواهق
قصرت لعال دونهن سهام
لم أدر حين كبا التفكر دونها
واستوهمت لعجيبها الأوهام
أقبور أملاك الأعاجم هنّ أم
طلاسم رمل كن أم أعلام »

وفى نفس الوقت أجاد ابن عبد الحكم عرض أخبار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت فى القصص التاريخى ، بحيث صارت تكون مدخلا طيباً لتاريخ مصر الإسلامية . وتجلت براعة هذا المؤرخ فى تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القديمة بأقوال للرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز ممتاز وسط مجريات التاريخ العالمى القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبد الحكم وصية للرسول الكريم يُهيب فيها الصحابة بأهل مصر خيراً ، إذ قال (ص) لهم : « إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » . وتابع ابن عبدالحكم شرح قول الرسول الكريم بتفسير صلة الرحم بين المصريين والعرب ، ذاكراً قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بناتها وهى السيدة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهى سارة لم تكن تنجب إذ ذاك . ثم دبت الغيرة فى نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا اسماعيل ، وهو الأمر الذى حمل سيدنا ابراهيم على الذهاب بهما إلى مكة .

واستطرد ابن عبد الحكم فى عرض هذه القصة شارحاً تفجر بئر زمزم ، ثم مجئ قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج اسماعيل منها ، وأنه أنجب اثنى عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أى عرب الحجاز . وبذلك نجح هذا المؤرخ البارع فى توضيح صلة القربى بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جذور بعيدة فى التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهة نظره ، حيث روى أن أبا هريرة دأب على تذكير العرب بهاجر المصرية قائلا لهم : « فتلك أمكم يا بنى ماء السماء — يريد العرب » .

وانتقل ابن عبد الحكم انتقالا موفقاً من تاريخ مصر القديمة إلى ذكر تاريخها فى ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنه الفصل الثانى من كتابه . إذ جعل همزة الوصل بين هاتين المرحلتين حدثين عظيمين ، كشف كل منهما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئونها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجيء عمرو بن العاص إلى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثانى هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التى بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبدالحكم فى هذا الفصل يتخلص رويداً رويداً من الاعتماد على القصص التاريخى ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلا لدراساته القيمة عن الفتح العربى لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبد الحكم بداية طيبة لدراسة الفتح العربى لمصر ، حيث اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرحى فى المفاوضات التى دارت من أجل إعداد الجيوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها . وجرت هذه المفاوضات فى مؤتمر الجابية الحربى الذى عقـده الخليفة عمر بن الخطاب فى إقليم الشام لدراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها . فقد انتهز عمرو بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، وأخذ يوجه أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الخبير بشئونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد ابن عبد الحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميتها بالنسبة للفتوح العربية بالشام ، وبين افتقار الخليفة ومن معه من كبار الدولة للمعرفة الخاصة بهذا القطر . وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة فى الحصول على إذن الخليفة بالمسير لفتح مصر . ثم تابع ابن عبد الحكم بعد ذلك عرض صورة للزحف الذى قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم اتجه أخيراً إلى حصن بابليون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبد الحكم أحداث حصار العرب لحصن بابليون فى تفصيل ممتع يشهد باطلاعه الواسع ، وحرصه على تزويد القارئ بكل ما دار من مجريات الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابليون . ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم ، وكان مقيما فى الحصن ، حين أحس إصرار العرب على متابعة الحصار ، رغب فى مفاوضتهم ، وبعث يطلب وفداً من العرب لتحقيق هذا الغرض . وأعد عمرو بن العاص وفداً جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون . وقد أفزع رئيس الوفد المقوقس ، وطلب تنحى عبادة وأن يتقدم شخص آخر من أعضاء الوفد لمفاوضته . ولكن الوفد العربى أبى الاستجابة لطلب المقوقس ، وأخبره أن عبادة وإن كان أسود ، إلا أنه أفضلهم ، والمتكلم الرسمى باسمهم ، وأن دينهم لا يفرق بين أسود أو غـير أسود ، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى .

وكشف ابن عبد الحكم فى عرضه للمفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادى هام ، وهو شرح معنى « الجزية » باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التى وضعها الإسلام للمجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضون العرب للروم أنهم يعرضون عليهم ثلاث خصال ، هى الدخول فى الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا فى البقاء على دينهم ، وإذا رفضوا الخصلتين السالفتين فلا مناص من القتال فى سبيل نشر الإسلام . وشرح ابن عبدالحكم « الجزية » شرحاً طيباً ، كما جاء على لسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية تجبى فى مقابل تولى المسلمين الدفاع عن غير المسلمين التابعين لهم ، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابليون .

وهناك حقيقة أخرى هامة تجدر الإشارة إليها ، وهى أن ابن عبد الحكم قد أوضح — فى صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين – أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بين العرب والروم . وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية . ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربقة الروم واستعمارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربى ، وخاصة بعد سقوط حصن بابليون ، وزحفه على الاسكندرية . التى كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التى مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالمؤن . وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التى خربها الروم أثناء تقهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها فى سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرد الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وختم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربى لمصر بحادثة طريفة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التى اعتمد عليها فى عرض المادة التاريخية . فذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أنباء الفتح العربى ، وأن رسول عمرو بن العاص الذى جاء إلى الحجاز حاملا بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة . وآثر الانتظار فى المسجد حتى يحين الوقت المناسب للذهاب إلى الخليفة . غير أن أخبار هذا الرسول بلغت عمر بن الخطاب . فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير فى مقابلته . وأخبره أنه لا ينام من أجل خدمة رعاياه . وأن الواجب يحتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخبار هامة ، ولا سيما فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فنا جديداً فى التاريخ ابتكره ابن عبدالحكم ، ولم يسبقه إليه أى مؤرخ آخر من معاصريه . وهو فن « الخطط » ويقصد به تاريخ الأمصار أى المدن ، وبيان ما لها من أثر فى بناء الحضارة العربية . ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم فى معالجته لهذا الموضوع على مشاهدته للأمصار فى مصر وأهمها الفسطاط التى غدت فى سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمى والاقتصادى للحياة العربية الإسلامية الناشئة فى الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال افريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التى ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية كبرى ؛ لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالفسطاط وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبدالحكم حيث حفظ الوالد والاخوة الكثير من أخبار الفسطاط والتى تناقلوها بدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لهم . وأما المصدر الثانى فهو مشاهدات ابن عبدالحكم نفسه والتى اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة .

وأول شىء أظهره ابن عبد الحكم هو اعتزازه بالروايات التى نقلها عن والده فيما يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب فى اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابليون ، وأراد التوجه إلى الإسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أى خيمته التى ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك بهذا الفسطاط ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطه ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورغب فى تأسيس عاصمة له تذكر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون ووقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

ومما يدل على مقدرة ابن عبدالحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسم الفسطاط إلى فسطاط عمرو بن العاص ، الذى أفرخت فيه اليمامة فقد أيدت الأبحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التى قصد منها إظهار اشتقاق اسم الفسطاط من اللغة اللاتينية . التى استخدمها الروم بمعنى « المعسكر الكبير » . إذ استخدم العرب الفسطاط بمعنى « مجتمع أهل الكورة » أى الصقع أو المدينة . وأن

ابن عبدالحكم استهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر صارت مجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل ابن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عمرو بن العاص ، الذى صار قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض بعد ذلك الخطط التى شيدتها القبائل التى جاءت مع عمرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الخطط المسجد أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالخطة الأرض التى ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أوماتخطه الانسان لنفسه من الأرض ، أى يجعل لها حدوداً ليعلم أنه نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الخطة ، وصار يقصد بها الحى الذى تختص به القبيلة أو أصحاب مهنة واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة فى الفسطاط ، أى كل قبيل نزلت فى جهـــة معينة أو قسم من تلك المدينة التى اختطوها ، وصارت كل خطة تعرف باسم الجماعة التى نزلت فيها .

وأفاض ابن عبدالحكم فى وصف هـــذه الخطط الأولى فى الفسطاط ، ونظر إليها بعين الخبير المحب لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة بهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها ونقل عن والده وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة بها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أى فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار ابن عبدالحكم فى عرض تلك الخطط وفق منهج حسن وصار فيما بعد النموذج الذى احتذاه مؤرخو مصر وخططها . فذكر ابن عبدالحكم الخطط الأولى التى بنيت أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضيع تاريخية أحياناً تتعلق بسكان تلك الخطة ، وتدرج من ذلك إلى ربط الموضع الأول للخطة أو الحى بما صار عليه الحال فى أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة فى تلك الخطط . فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص أو القبائل التى شيدت تلك الخطط ، بحيث يُعيد إلى ذهن القارئ أمجاداً اندثرت ، وتحثُّه على الاعتزاز بماضيه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبدالحكم فى دراساته لنمو الفسطاط وضواحيها ، فذكر أن السلطات فى العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة فى عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بالفسطاط رجلا من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبدالحكم كشف الجوانب التى تتعلق بمسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها وتنظيم السلطات للحياة فيها . إذ تنبض كل فقرة من فقرات بحثـــه عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتى خططت سريعاً فى ميدان المجد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقتضى انتهاء القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » على النحو السالف الذكر ضرورة التوسع فى دراسة الشئون الداخلية لمصر فى ظل الحكم الإسلامى الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم فى القسم الرابع من كتابه ، والذى خصصه لتاريخ الإدارة العربية فى مصر . وأهم المواضيع التى تناولها هذا المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة فى مصر أيام الحكم الإسلامى وبين ما كانت عليه أيام الروم (البيزنطيين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفتح الإسلامى . فأظهر أن مصر كانت تعانى أيام إدارة الروم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت أهالى البلاد مجرد أدوات لإنتاج القمح وغيره مما تحتاجه الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للصالح العام . وأزال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظما سليمة لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الخبرة فيها ، وإشراك الأهالى معهم كذلك فى شتى النواحى الإدارية. فذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد — وهو بنيامين — فى خير وسيلة للادارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس . وأشار بنيامين باتباع ما يلى :

١ — أن يستخرج خراج مصر فى أوان واحد عند فراغ الناس من الزراعة .

٢ — أن تحفر خلجانها كل عام .

٣ — أن تصلح جسورها وتسد ترعها .

٤ — ألا يختار عامل ظالم ليلى أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلا على هدى أقوال بنيامين المصرى ، فتركت لأهالى البلاد تنظيم شئونهم المالية ، لأنهم أعرف بمصالحهم وحاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربيــة بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهى التى عرفت باسم « الخراج » . وأسهب ابن عبد الحكم فى شرح التنظيم المالى على عهد عمرو ابن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية إلى جانب الشئون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذى دوّنه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكيــة العقارية وكذلك ضريبة الأرض فى مصر ، وكيف أن حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالى ، لأنها بالتالى تكوّن العمود الفقرى لموارد الإدارة المالية .

وفى نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الادارة العربيــة فى مصر بفضل التوجيه المتصل والاشراف الدقيق من جانب الخلافة . فأوضح أن الخليفة عمر بن الخطاب رسم لعماله على الولايات أمثل السبل لإدارة دفة الحكم ، وأنه دأب على عقــد اجتماعات دورية لأولئك العمال ومناقشتهم فى أعمالهم ، وتزويدهم دائماً بآرائه وتوجيهاته . ومن أطرف النماذج التاريخية التى ذكرها ابن عبد الحكم فى بحثه عن الإدارة العربية فى مصر ، بيانه للعلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة فى تلقين عمرو أن مبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب ، وأنه لن يفرط فى حق أى فرد مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء فى حق هــذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملى للمبــدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أبناء مصر ، ضد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمراً وابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة فى حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه فى تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام « المقاسمة » الذى يقضى بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو بيت المال نصف الثروة التى جمعها أثناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجــة الإجادة فى دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية » بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب فى وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء ، واستغلال أموالهم أو استثمارها فى الأعمال التى تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولئك العمال ، مما دعا الخليفة إلى تعيين جماعة من رجال الإدارة لمحاسبة العمال والولاة سنوياً ومقاسمتهم ثرواتهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلا عمليا لذلك حين بعث الخليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص فى مصر ، وأوضح أن مبعوث الخلافة اتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

وساعد انتظام الإدارة العربية فى مصر ، على اتجاه ولاتها إلى نشر الإسلام عند جيرانهم ، وخاصة فى بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتناول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم فى هاتين الجهتين ، فى القسم الخامس من كتابه « فتوح مصر » . والأمر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال افريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هى التى جعلت من الإقليم المصرى قاعدة لنشر الإسلام فى تلك الجهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم فى هذا القسم بالايجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادّته عن شمال افريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجَدَ فى الفسطاط جماعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارت الروايات التى تناولها ابن عبد الحكم عن شمال إفريقيا والنوبة مرجعاً لا يستغنى عنه كل باحث فى شئون هذين القطرين فى العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التى مرّ بها وطنه فى ظل الحكم الإسلامى ، وذلك بوضع بحث قيم فى تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى سنة ٢٤٦هـ، وأفرد لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اهتمام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التى قامت بين أسرته والإدارة القضائية فى البلاد . فكان والد ابن عبد الحكم يتولى وظيفة « صاحب المسائل » ، ومهمتها التحرّى عن الشهود الذين يتقدمون للمحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت هذه الوظيفة أسرة المؤرخ ابن عبد الحكم خبرة واسعة بأحوال القضاء فى مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهى الأمور التى دوّنها ابن عبد الحكم فى القسم السادس من كتابه . ذلك أن قضاة مصر اهتموا بأحوال الشهود ، وحددوا عدد من يصلح منهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور ، ودفعاً لما يترتب على ذلك من ضياع حقوق الناس . وتمتع محمد ابن عبدالله بن عبد الحكم بالسيرة الطيبة التى حظى بها والده فى ميدان القضاء ، وترك لأخيه المؤرخ ابن عبدالحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر .

وهكذا وجد هذا المؤرخ فى علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سبيلا طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة فى حياتهم فى هذا الميدان الجليل . فأوضح أن القاضى تمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضى التابعة لسلطان الوالى من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعى للقاضى كان غير محدد سواء فى المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضى حريصاً على استقلاله ، ويتجنب الشبهات التى قد تسئ إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهى أنهم كانوا يعقدون مجالسهم فى جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضى « غوث بن سليمان » (١٦٧ هـ — ٧٨٣ م) ، وشاهدته وهو فى طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوه تعرض شكواها ، وعندئذ نزل القاضى عن دابته ، ونظر فى شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم فى خدمة مهمتهم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبدالحكم مؤلفه القيم بالفصل السابع ، والذى أفرده للصحابة الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية التى تلقاها ابن عبدالحكم سبباً فى اهتمامه بتاريخ أولئك

الصحابة ، وتسجيل نشاطهم وخدماتهم للدولة الإسلامية الناشئة . والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكى . والذى يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى فى التشريع . واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو عالم فى شئون الدين ، وتطلبت هذه الظاهرة بالتالى إهتمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفة قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عبدالحكم من دون سائر أفراد أسرته برأى جديد . وهو الاقتصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفدوا إلى مصر ، وذكر مختارات من أحاديثهم مع بيان المناسبات التى وردت فيها تلك الأحاديث . ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً . ذاكراً كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه بحثه . فمثلا استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم فى طريقهم إلى شمال افريقيا . وفى نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا بها ، أو رحلوا عنها .

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التأريخ وهو يروى أحاديث الصحابة ، فأسهب فى ذكر الوقائع التى أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التى تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التى انفرد بها الصحابة فى مصر . وعدد كل منها . واستطاع ابن عبدالحكم بذلك أن يدون تاريخ مدرسة الصحابة فى مصر . وأن يحفظ لرجالها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظيم فى خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدراسات التاريخية فى مصر أن وجد كتاب ابن عبدالحكم سبيله إلى الأجيال المتعاقبة بعد أن قدر له أن ينجو من الضياع خلال الأزمة التى تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ بسبب اتهامهم بإخفاء أموال ابن الجروى . فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجرى — العاشر الميلادى — إلى القرن العاشر الهجرى — السادس عشر الميلادى — يتخذون كتاب «فتوح مصر» نموذجاً يحتذونه فى التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى يخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلا حرفيا . على نحو ما فعله المؤرخ الكندى فى كتابه «ولاة مصر وقضاتها» . إذ اقتصر فى ذكر قضاة مصر على نفس الأسماء التى أوردها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفى نفس الوقت ظلت النواة التى وضعها ابن عبد الحكم لبعض المواضيع . مثل «دراسة الخطط» تنمو وتترعرع ، حتى وجدت أبهى كمال لها فى كتاب «الخطط» للمقريزى . والذى يمثل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسى له . ومن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندى (ت ٣٥٠ هـ — ٩٦١ م) . والمقريزى وأبى المحاسن (من مؤرخى القرن التاسع الهجرى — الخامس عشر الميلادى) وأخيراً ابن إياس (ت ٩٣٠ هـ — ١٥٢٣ م) أن يحملوا تراث «فتوح مصر» إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن يحفظوا للدراسات الإسلامية كنزاً ثميناً . ما زالت تستمد منه مقوماتها . وما يكفل لها النماء والازدهار .

نماذج من كتاب فتوح مصر

فضائل مصر :

قال رسول الله (ص) :

« إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً ، فإن لهم ذمة ورحما ... قال الليث – قلت لابن شهاب ، ما رحمهم ؟، قال : إن أم اسماعيل عليه السلام منهم .

حدثنا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص – صاهر إلى القبط من الأنبياء (صلوات الله عليهم) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام تزوج بنت صاحب عين شمس . ورسول الله (ص) تسرر مارية » .

« من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فلينظر إلى أرض مصرحين تخضر زروعها وتثمر ثمارها .

ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

« فلما كانت سنة ثماني عشرة، وقدم عمر – رضى الله عنه – الجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه فى المسير إلى مصر. وكان عمرو قد دخل مصر فى الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها .

وكان سبب دخول عمرو إياها . . . أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة فى نفر من قريش . فإذا هم بشماس من شمامسة الروم من أهل الاسكندرية قدم للصلاة فى بيت المقدس ، فخرج فى بعض جبالها يسيح وكان عمرو يرعى إبله ... إذ مر به ذلك الشماس وقد أصابه عطش شديد فى يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاه ، فسقاه عمرو من قربة له ... فقال له الشماس : إنى رجل غريب فى هذه البلاد ... وأنا أريد الرجوع إلى بلادى فهل لك أن تتبعنى إلى بلادى ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ . قال : مصر ، فى مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو : لا أعرفها ولم أدخلها قط . فقال له الشماس : لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخل قط مثلها...

فانطلق عمرو مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من الأموال ...

فلما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلا به ، وقال : يا أمير المؤمنين إيذن لى أن أسير إلى مصر ... إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهى أكثر الأرض أموالا ... فتخوف عمر بن الخطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الخطاب ، ويخبره بحالها ويهون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك، فعقد له على أربعة آلاف رجل » .

خطط الفسطاط :

« بنى عمرو بن العاص المسجد ... وكان ما حوله حدائق وأعناباً فنصبوا الحبال حتى استقام لهم، ووضعوا أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة ...

واختط عمرو بن العاص داره التى هى اليوم (أى أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنبها . واختط عبدالله ابنه هذه الدار الكبيرة التى عند المسجد الجامع... واختط خارجة بن حذافة غربى المسجد ... وكان أول من بنى غرفة (أى طابق علوى) بمصر ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص « أما بعد فإنه بلغنى أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد خارجة أن يطلع على عورات جيرانه ، فإذا أتاك كتابى هذا فاهدمها ، إن شاء الله والسلام ...

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الخارجي (وهو أحد الخوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على قتل على بن أبي طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه في بطنه شيء، فتخلف في منزله، وكان خارجة يغشى الناس، فضربه الحروري (وهو الخارجي)، وهو يظن أنه عمرو، فلما علم أنه ليس عمراً قال: أردت عمراً وأراد الله خارجة. فكان عمرو يقول: ما نفعني بطني قط إلا ذلك اليوم.

الإشراف الإداري :

« دخل عمرو بن العاص على عمر بن الخطاب، وهو على مائدته جاثياً على ركبتيه، وأصحابه كلهم على تلك الحال. وليس في الجفنة فضل لأحد يجلس. فسلم عمرو على عمر، فرد عليه السلام. وقال: عمرو بن العاص؟ قال: نعم. فأدخل عمر يده في الثريد، فملأها ثريداً، ثم ناولها عمرو بن العاص، فقال خذ هذا. فجلس عمرو، وجعل الثريد في يده اليسرى، ويأكل باليمنى، ووفد أهل مصر ينظرون إليه. فلما خرجوا، قال الوفد لعمرو: أى شيء صنعت؟ فقال عمرو: إنه والله لقد علم أنى بما قدمت به من مصر لغنى عن الثريد الذى ناولنى، ولكنه أراد أن يختبرنى، فلو لم أقبلها للقيت منه شراً.

قضاة مصر :

« قال رسول الله، القضاة ثلاثة، اثنان فى النار وواحد فى الجنة، رجل علم علماً فقضى بما علم فهو فى الجنة، ورجل جهل فقضى بالجهل فهو فى النار، ورجل قضى بغير ما يعلم ففى النار ...

كان أول قاض بمصر قيس بن أبي العاص، كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...

لما ولى – توبه بن نمير القضاء (١١٥ هـ – ٧٣٣ م): دعا امرأته عفيرة، فقال: يا أم محمد، أى صاحب كنت لك؟ قالت: خير صاحب وأكرمه. قال: فاسمعى، لاتعرضن لى فى شئ من القضاء، ولاتذكرنى بخصم، ولاتسأليني عن حكومة، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق. فإما أن تقيمى مكرمة، وإما أن تذهبي ذميمة، (فكانت) ترى دواته قد احتاجت إلى الماء، فلا تأمر بها أن تمد خوفاً من أن يدخل عليه فى يمينه شئ.

الصحابة فى مصر :

عمرو بن العاص، وهو أول أمير أمّر على أهل مصر فى الإسلام، ولهم عنه أكثر من عشرين حديثاً ....

وتوفى عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين، وصلى عليه عبد الله بن عمرو، ودفن بالمقطم من ناحية الفج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز، فأحب أن يدعو له من مرّ به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص، ولهم عنه شبيه بمائة حديث، منها: أن رسول الله (ص) قال: « رباط يوم فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه ....

عبدالله بن الحرث الزبيدى، وهو آخر صحابى توفى بمصر سنة ٨٦ هـ (٧٠٥ م)، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها:

سمعت رسول الله (ص) يقول؟ إن الله أعدّ لعباده الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

ومنها حديث عن عبدالله بن الحرث قال: ما رأيت أكثر تبسماً من رسول الله (صلى الله عليه وسلم).



البراجمية لوليم جيمس

بقلم
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ بكلية الآداب – جامعة القاهرة – فرع الخرطوم

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية (١) حتى يواجهه اسم « وليم جيمس » ، فهو أكثر الأسماء اقتراناً بها وأشدها دلالة عليها . وتمثل حياة « جيمس » من سنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها الفكر الأمريكي عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفي الأوروبي ، وبدأ يستقل بمعلوماته ويشق طريقه وحده . وغدت له بذلك طرافة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم « جيمس » مساهمة أصيلة في تطور الفكر الفلسفي الأمريكي بحيث يجوز لنا أن نقول إن فلسفته فلسفة أمريكية قلباً وقالباً . فلئن كان ثمة أفكار أوربية فيها ، فقد انصهرت في بوتقة البراجمية وتبلورت في اتجاه جديد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة « جيمس » للغتين الألمانية والفرنسية فضلا عن الإنجليزية ، ولما قام به من رحلات عديدة في أوروبا ، أثر بعيد المدى في اتساع معارفه وعمق دراساته . وقد اكتسب بإخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة المفكرين والفلاسفة في أوروبا رغم تفاوت السن أحيانا بينه وبينهم ، نذكر منهم – على سبيل المثال لا الحصر – « إرنست ماخ » في ألمانيا و « شارل رينوفييه » و « هنرى برجسون » في فرنسا و « هنرى سيدجويك » في انجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار « جيمس » وترجمت كتبه إلى أهم اللغات في مختلف أنحاء العالم (٢)

(١) يذهب بعض الباحثين إلى أن الفلسفة الأمريكية فترة كلاسيكية تماثل الفترة الكلاسيكية عند اليونان (من ديمقريطس حتى أرسطو) ، وفترة الفلسفة المسيحية (من أبيلار إلى القديس توماس الأكويني ودونز سكوت) ، والفلسفة الانجلوسكسونية (من بيكون إلى هيوم) والفلسفة الألمانية (من كنط إلى هيجل). وأعلام الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية ستة لهم شهرتهم العالمية وهم : « تشارلز ساندرز بيرس » و « وليم جيمس » و « چوزيا رويس » و « چورج سانتايانا » و « چون ديوى » و « ألفرد نورث هوايتهد » أرجع إلى ص ٨ من

Max H. Fisch : Classic American Philosophers (N.Y. 1951)

(١) راجع عن اتصالات « وليم جيمس » وصداقاته في أوروبا وإنجلترا في الفترة بين سنتى ١٨٨٢ – ١٨٨٣ ، ص ١٥٠ – ١٦٠ من :

R. Perry, The Thought and Character of W. James.

(٢) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية: « إرادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله . و « أحاديث إلى المعلمين في علم النفس » ترجمة الدكتور محمد على العريان . و « بعض مشكلات الفلسفة » ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى

وقد حقق « وليم جيمس » فى ميدان علم النفس عملا عظيماً واكتسب شهرة دولية. ولو كان كتابه «أصول علم النفس » هو كل ما كتب فى حياته ، لاكتسب به الخلود . بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة ، وآراؤه الفلسفية تنبع من دراساته النفسانية . وقد تأثرت آراؤه الفلسفية دون ريب بالبيئة العقلية التى انبثت فيها الأفكار التطورية .

وقد اخترنا كتاب البراجمية لنلخصه فى سلسلة تراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة « جيمس » كلها، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها .

حياته ومؤلفاته :

ولد « وليم جيمس » بنيويورك فى يناير سنة ١٨٤٢ لأبوين أمريكيين كان أكبر أبنائهما الخمسة ، يليه شقيقه « هنرى جيمس » وهو من نوابغ أدباء أمريكا فى القرن العشرين، ومن أشهر كتاب القصة والرواية. وتمتاز كتاباته بالتحليل السيكولوجى للشخصيات التى يعرضها فضلا عن العبارة الطليّة والبيان الساحر . أما سائر إخوة « جيمس » فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب .

وتنحدر أسرة « جيمس » من أجداد عصاميين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة، وبرع بعضهم فى التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرّت عليهم ربحاً وفيراً . أما « هنرى جيمس » الأب فقد ألم به فى حياته حادث مؤسف فى حريق اقتضاه بتر إحدى ساقيه ، وخلّف فى نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط . ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهتمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين ذلك الحادث[1] . وقد كانت حياة الأب « هنرى » حياة قلقة اعتلّ فيها بدنه وتململت روحه ، فأنفق سنوات عديدة منها فى انتقال متصل ورحيل لا ينقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية . وكان لذلك أثره فى اضطراب دراسة أبنائه فى المدرسة وتربيتهم فى المنزل .

وينتمى الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا فى مستهل نهضتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان فى الحياة العملية يعتزّون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويبثون فى نفوس أبنائهم معانى الإباء والشهامة[2] . وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت فى جامعة « برنستون » ، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجاله ، فكثيراً ما أشار إليهم فى سخرية مرّة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة فى أخريات أيامه .

وفى سنة ١٨٤٤ ، وكان « وليم جيمس » فى العام الثانى من عمره ، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدى « سويد نبرج » Swedenborg [3]. وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتذوقه لما تزخر به من تأملات دينية وخواطر فلسفية ، فضل توجهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علّة بدنه . وقد هيأ ذلك لابنه « وليم » بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

(١) راجع فى ذلك : دائرة المعارف البريطانية – ط ١٩٥٣ – ص ٨٨٣ – ٨٨٥ .

(٢) أنظر ص ٣٩ – ٤٠ من كتاب سانتايانا «

Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

(٣) « إمانويل سويدنبرج » (١٦٨٨ – ١٧٧٢) . فيلسوف دينى صوفى ينادى بالمعرفة الروحية المباشرة ، وقد انتشر مذهبه وشاع فى لندن منذ سنة ١٧٨٣ ، وكثيراً ما أطلق عليه الكنيسة الجديدة .

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك فى أمريكا وبولونيا فى فرنسا وجنيف فى سويسره . وكثيراً ما كان « وليم » يقضى أمتع الأوقات فى مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاى ، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ « وليم چيمس » الثامنة عشرة أحس من نفسه شغفاً نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم. فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه سئمها بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له فى علمه وفى فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق فى السنة التالية بمدرسة « لورانس » بجامعة « هارفارد » وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب بنفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته فى هذه المدرسة أيضاً ليصحب أستاذه العلامة «لويس أجاسيز» فى رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهنالك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته كساعد لأستاذه فقفل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته فى مدرسة الطب بجامعة « هارفارد » .

وفى العام الدراسى ١٨٦٧ — ١٨٦٨ سافر إلى ألمانيا ليستمع إلى محاضرات « هلمهلتز » و « برنارد » وغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب بمناهجهم إعجابه بمنهج أستاذه السويسرى « أجاسيز » وفى عين الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة فى الفلسفة وعلم النفس . وقد كان « وليم چيمس » منذ أن راهق شاباً حساساً رقيقاً كثيراً ما تنتابه العلة ويحط به المرض ، وفى تلك الفترة التى قضاها فى ألمانيا سقط ضحية انهيار عصبى لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحين عاد إلى وطنه فى نوفمبر سنة ١٨٦٨ بعد غيبة ثمانية عشر شهراً فى ألمانيا كان لا يزال مريضاً، ولذلك لم يتمكن بعد حصوله على بكالوريوس الطب من مزاولة المهنة ، فقضى فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ، ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجود به قريحته من خواطر .

ووجدت فلسفة « رينوڤييه »[1] صدى عميقاً فى نفس « چيمس » . وقد كان تشربه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسى المجدد يمثل نقطة تحول بارزة فى تفكيره . فقد وجد فى أحاديثه عن حرية الإرادة بلسماً لجراح نفسه ، فعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادى له أن يعتقد فى حرية الإرادة . وبدت له الفلسفات المغلقة التى تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغى أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعى والنفس المتفتحة ، وبشارة للتقدم فى جميع ميادين الحياة . وحلت عقدة « چيمس » وانطلقت حيويته فكانت آراؤه الثورية فى علم النفس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذى لم ين عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفى سنة ١٨٧٢ عين « وليم چيمس » مدرساً للفسيولوچيا فى جامعة « هارڤارد » وظل يحاضر فى طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجهاً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وإمكانياتها ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبى . فعلى

(١) « شارل رينوفيه » Charles Renouvier (١٨١٥ — ١٩٠٣) تأثر إلى حد كبير « بليبنيز » و « كنط » . وأخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المذاهب المغلقة وانكار كل ما هو متعال كالشئ فى ذاته والمطلق ، والاشادة بالحرية والاعتزاز بالشخصية الإنسانية ، ومن أهم مؤلفاته : « مآزق الميتافيزيقا البحتة .
Les Dilemmes de la Métaphysique pure.
سنة ١٩٠١ ؛ و « مذهب الشخصية Le Personnalisme.
سنة ١٩٠٣

يديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علما تجريبيا .

وفى سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت فى حياته مرحلة من الاستقرار العائلى بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه : « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخم صدر سنة ١٨٩١ فى مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً فى ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره فى دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية فى ميدان علم النفس إلى الوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات نستعين بها فى نضالنا فى الحياة . ودافع « جيمس » فى دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة .

وحين أتم كتابه فى علم النفس ، بدا وكأن اهتمامه قد فتر فى هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملا لعلم النفس فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سئم العمل فى المعمل وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكأنما قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً هزيلا أمام مشكلات الفلسفة والدين .

وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته فى هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالا إلى التأمل العملى مؤثراً تعمق التجربة النفسانية ، بعيداً عن الخوض فى المناقشات الجدلية . فحين استهل تأملاته فى الله اتجه اتجاها مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويمم وجهه نحو البحث النفسانى ليعرف معنى الخلود بعد الموت ، وقصد ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثاً منقبا فى هذه الميادين كلها يسير فى مسالك وعرة . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية . فالله هو المنقذ فى الملمات والله هو وحده الذى يفرج عنا فى الأزمات . والحرية تراخ فى ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين تعيناً لا مفر منه بالماضى والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد فى مؤلفات هامة : « إرادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٨٩٧ و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ « وأحاديث إلى المعلمين فى علم النفس وإلى الطلاب فى بعض المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » ، وقد صدر سنة ١٩٠٢ .

وكانت دراساته فى هذه الفترة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويبرز كتاب « تنوع التجربة الدينية » اتجاه صاحبه الواضح إلى التصدى للمشكلات الفلسفية الخالصة . وفى سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة فى جامعة « كاليفورنيا » عن « التصورات العقلية والنتائج العملية » وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجمى وقد انتفع بالقاعدة البراجمية فى دراسته للتجربة الدينية ، ونظر فى أفكار الصدفة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كذلك فى حملته التى شنها على المذاهب الواحدية التى تنظر إلى العالم على أنه كل موحد . وفى سنة ١٩٠٦ دعى ليحاضر فى جامعة « ستانفورد » بكاليفورنيا ، وجمعت محاضراته فى كتابه « البراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة فى التفكير » .

وفى هذا الكتاب الذى نلخصه فيما يلى عرض واضح لمنهج جديد فى التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصيلة التى حمل لواءها « جيمس » متأثراً بأستاذه فى الطبيعيات « لويس أجاسيز » . والبراجمية تتوخى أن تدخل فى الفلسفة المنهج العلمى التجريبى الذى ثبتت صحته وفاعليته فى الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلى من كل فكرة أو نظرية .

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذاً أن يفضى المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات « چيمس » فى « بوسطن » فى كتابه « التجريبية الأصيلة » . والنقطة الجوهرية فى هذه المحاضرات ، هى أن العلاقات التى تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة فى واقع الأشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هى من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما فى العالم من تناقض وتلاق وتفرق . والتجريبية الأصيلة اتجاه جديد يختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التى كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفى علينا .

وفى سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته فى جامعة « هارفارد » عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفى ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » فى نيويورك ليلقى محاضراته عن البراجمية ، فكأنما رسول هبط المدينة ، فقد تزاحم الناس بالمناكب لرؤيته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم فى كل مكان حلّ به ، وكان لهذا اللقاء الطيّب أجمل وقع فى نفس الفيلسوف . ودعى لإلقاء محاضرات فى كلية مانشستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات فى كتابه « عالم متعدد » Pluralistic Universe سنة ١٩٠٩ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تتحادى فيه المصطلحات الفنية التى تحتشد فى كتابه « التجريبية الأصيلة » . وفى كتابه « عالم متعدد » تفسير يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافيزيقا . ثم عاد « چيمس » إلى وطنه وواصل نشاطه بين إلقاء المحاضرات والاشتراك فى المناقشات وعقد الندوات ، ولكنه كان يعانى العلة ويغالب المرض . وكان بين حين وآخر يخلو للتأمل والكتابة ، وكان الأمل يراوده فى الوصول إلى رأى حر فى جميع المشكلات الفلسفية التى طالما أضجرته وأرقته . وقد بدأ تنفيذ المشروع فى الفصول التى جمعت بعد وفاته فى كتاب «بعض مشكلات الفلسفة» ، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحيما « بوليم چيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفى كامل . فقد كان يؤمن بأن ثمة حقائق جديدة ينبغى ألا نكف عن البحث عنها ، فليس هنالك تمام أو كمال . وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها .

وفى هذه الفترة التى بلغ فيها نشاط « چيمس » أوجه والتى اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها فى كتاب «معنى الحقيقة» سنة ١٩٠٩ . ولم يفقد «چيمس» الأمل فى الشفاء ، فقرر أن يحاول العلاج فى « مانهايم » بألمانيـــا . فأبحر مع زوجته إلى هناك فى ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه فى أوروبا انشغل مع الناس عن الانصراف الى العلاج والخلود إلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام فى منزله الريفى حيث وافاه الأجل فى أغسطس سنة ١٩١٠ ، وقدخلف للانسانية تراثا فكريا ضخماً وتياراً فلسفيا متجدداً ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

عرض عام لكتاب البراجمية :

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية — اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير « Pragmatism : A New Name for some Old Ways of Thinking".

وهو يضم مجموعة من المحاضرات ألقيت فى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٠٦ ، وفى يناير سنة ١٩٠٧ ، وقد وردت فى الكتاب على الترتيب التالى : ١ — المأزق الحاضر للفلسفة . ٢ — ما تعنيه البراجمية . ٣ — بعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ٤ — الواحد والكثرة . ٥ — البراجمية والحس المشترك

٦ — التصور البراجمي للحقيقة . ٧ — البراجمية والمذهب الإنساني . ٨ — البراجمية والدين .

وفيما يلي تلخيص للكتاب نتوخى فيه عرض الأفكار الأساسية التي تشكل الموقف الفلسفي العام « لوليم جيمس » .

البراجمية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تيسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التي نلاحظها . فإذا طبقنا هذا المنهج العلمي على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجمية ، أعني أن نبحث عن المعنى الواقعي للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلوذ بالوقائع الجزئية وننظر في صميم النتائج الحاسمة التي تنجم عنها في تجربتنا . ويتجنب المنهج البراجمي التورط في حمأة اللفظية ، وذلك بفحص كل فكرة وكل خطوة ، ويستوى في ذلك أبسط التصورات اليومية وأعمق الأفكار الفلسفية على ضوء النتائج التي تتضمنها في لحظة مستقبلة وفي جانب من جوانب الحياة العملية .

ومن الملاحظ أننا نتبع هذا المنهج عينه بالفطرة في حياتنا العامة وفي ميدان العلم ، حين نتحرز من الانسياق انسياقاً أعمى وراء نظرية خلابة قد تفضي بنا إلى الخطأ . ولذلك فلكي نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلا في العمل حتى يتسنى لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها . ونحتفي بها على قدر ما تأتي به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً نحكم عليها في نهاية الأمر بمقتضى نفعها في التنبؤ بالخسوف أو في تفسير ظواهر كهربية وما على غرار ذلك .

ومن ثم فالبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلي من كل نظرية .

ومن البداهة أننا لا نتبع في الفلسفة نفس الطرائق التي نتبعها في الطبيعة أو في الكيمياء . ولكننا نطبق المبدأ عينه : مبدأ التحقق العملي من كل فكرة أو فرض ، ولنسق للقارئ مثلا له دلالته في هذا الصدد :

إن ثمة نزاعاً محتدماً بين المادية من ناحية والروحية من ناحية أخرى : هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات في الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخير محض ، يشكل الأحداث بمشيئته ويحرك الظواهر بإرادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حولها في مجلدات . فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجمي لوضعناها في السؤال البسيط التالي : ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هنالك فارقاً . فالعالم وجد والحقيقة القائمة التي لا مرية فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . إن هذا لا يبدل من الواقع شيئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء في هذا العالم الذي يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيراً أو شراً لأنه وليد التقاء ذرات ، ولا يكون خيراً أو شراً لأنه مخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لإحداهما فضل على الأخرى .

بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضي فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل في أن يستقر شيء ما على الخير ، وفي أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم . أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهي على ذلك تزودنا باليقين في القيم الروحية . تلك القيم التي تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتصون له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادي فإن الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالماً آخر يتيح لمثلنا العليا أن تتحقق . وعلى

ذلك فالروحية تبث فينا الأمل ، فهى مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملى بين النظرتين فى حياة من يتبعها : أمل فى جانب ويأس فى جانب آخر.

وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا إليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجيب « جيمس » على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ، ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالخلاف بين المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففى المادية إنكار وتشتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومدٌّ فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الإنسانية ، وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقى ، وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها .

وتتفادى البراجمية التورط فى الجدل فى هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له أنصار هذا المذهب أو ذاك فأفاضوا فى البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها. تطوى البراجمية هذه المجادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقتها بالأخلاق ، فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تُولى مثلك العليا الروحية قدراً عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معنىٌّ بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع ، من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التاريخ لا ينطوى إلا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه العهود جميعها بالفشل وتنتهى إلى العدم ؟ لئن اتخذت الموقف الأول فأنت روحىٌّ ، ولئن آثرت الموقف الثانى فأنت مادىٌّ . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دَعْ كلَّ إنسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ، ويهيئ له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالخطأ .

من هذا نرى أن البراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانيها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم ، فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الخطر الكامن فى الأخذ بالمنهج البراجمى أى فى الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف نحكم على الأفكار السامية التى تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأنفسنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهى أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة بشرية ؟

ويجيب « جيمس » على هذا بأن محور الموضوع يتمثل فى الدقة فيما إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً فى هذا المجال . ولا تعدو وظيفته أن تكون عوْننا فى قهر العقبات العملية التى تصادفنا فى حياتنا اليوميـــة . ومساعدتنا على التأدى إلى غايتنا فى الحياة التى نجد أنفسنا قد دفعنا إلى خضمها دفعاً لا حيلة لنا فيه . تلك هى الدقة الدعامة التى تجعل للبراجمية السبق على كل مذهب فكرى مجرد ، فهى ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقع .

ويلوح أصحاب المذاهب الفكرية المجردة بشعارهم التقليـــدى ، وهو أن الإنسان عاقل ، مهمته أن يعرف كيف ينقل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصى وتنحية كل اعتبار ذاتى . فأول واجب على الباحث — وهو واجب مقدس — هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسير فى طريق البحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضرورات حياته ورغباته . ذلك لأنه ينبغى البحث عن الحقيقة أنقى ما تكون دون النظر إلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركنا عواطفنا وانفعالاتنا أيًّا كان حظها من النبل والسمو ، فإنها ستؤثر على تفكيرنا وتسد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خدّاع مموّه ، فينبغى للعقـــل أن يتحرّر منه ويتجاهله . والحقيقة من حيث هى اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغدو قريبة المنال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء المفكر وميوله .

ويختلف التصور البراجمى لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هـــذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان فى جوهره كائناً عاطفيًّا فعّالا مناضلا ً ينحت طريقه فى صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة وعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المجردة أبعد عن أن تكون غاية فى ذاتها ، وإنما يكتسبها من ثنايا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكنه من التخلص من المآزق التى تكتنفه من كل جانب .

ويمضى بنا هذا إلى القول بأننا لا نعيش لنفكر كما ينادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة ، بل نفكر لنعيش . وتبعاً لهذه الطريقة فى النظر إلى الأشياء وهى طريقة مستوحاة من البيولوجيا التطورية التى تنسب السبب فى وجود وظائفنا إلى نفعها فى حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالبها ، وعلى ذلك فحقيقة الأفكار وفاعليتها تستويان فى نظرنا . إن فكرة ما لا تكون صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو باطلة إلا بقدر صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، مواءمتها أو عدم مواءمتها للهدف الذى رسمناه لها من حيث أنها تفضى بنا أو لا تفضى إلى النتائج المرغوبة . وينبنى على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمى فى واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمتها بمبلغ ما تحققه من نفع ، فالمعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحققه حين نطبقها فى حل المشكلات التى تواجهنا ، وفى استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

التصور البراجمى للحقيقة :

يقال إن « الحقيقة » خاصية ملازمة للأفكار . فصدق الأفكار أى حقيقتها يعنى موافقتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل فى عدم موافقتها للواقع ، والبراجمية والنزعات التجريدية تلتقى عند هذا التفسير « للحقيقة » . بيد أن البراجمية سرعان ما تفترق عنها على معنى « الواقع » ومعنى « الموافقة » . وطبقاً للقاعدة البراجمية نتساءل دائماً : لنفرض جدلا أن فكرة ما أو معتقداً ما صادق ، فما الفرق العملى الذى يؤدى إليه صدقه فى الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التى نصل إليها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلا ؟ وباختصار ما قيمة المعتقد فى العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة البراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هى التى يمكننا التثبت من صحتها ، والأفكار الكاذبة هى التى لا يمكننا التحقق من صحتها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذى يحدد الحقيقة ويؤلف لبها .

فإذا تقبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبنى على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شئ يحدث للفكرة فتغدو الفكرة بفضله صادقة . ومعنى

هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة . فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق منها . فما كنه هذا التحقق على النمط البراجمي ؟

نحن نعيش في عالم وقائع ، وهذه الوقائع قد تكون نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التي تتنبأ سلفاً بما نتوقعه من واقع معين هي أفكار حقيقية . وامتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة إلى اشباع اهتماماتنا المتجددة . ولما كنا دائماً في حاجة إلى إشباع اهتماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعي وراء الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية تستمد من أهمية موضوعاتها لنا .

ونحن نختزن الأفكار التي تثبت قيمتها في الحياة العملية في مستودع ذكرياتنا . وقد ننتفع بها في زمان تال حين تمثل المناسبات التي تلائمها ، وحينئذ نقول عن هذه الفكرة : « إنها نافعة لأنها حقيقية » أو « إنها حقيقية لأنها نافعة » . فهاتان القضيتان سواء في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا من صحتها . « فصفة الصدق » أو « الحقيقة » التي ننسبها للفكرة ننسبها لها حين نبدأ بها عملية التحقق ، وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدي وظيفتها في التجربة .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحققاً مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا ففي وسعنا أن نجيز صدق فكرة تتحقق صحتها تحققـاً غير مباشر ، حينما تكون هناك ملابسات تدل على صحتها دون أن نتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك . وعلى هذا فنحن نسلم بالقضية « اليابان موجودة » مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي بمعتقدات تناقضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس يخفى أن ثمة تحققاً مباشراً في نهاية المطاف يسند هـذا التحقق غير المباشر .

وحين يفحص « جيمس » العلوم يرى أن أعظم مهمة تنهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات يمكن أن تؤيد فائدة فعالة : نظريات يمكن أن تكون وسيطاً بين حقائق سابقة وبين تجارب جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا تزعزع المعتقدات السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تفضي إلى نتيجة يمكن التحقق منها . والنظرية التي تعمل — بالمعنى البراجمي — يجب أن تصيب الهدفين معاً . وحين يشتد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان في التقدير ، فان المفاضلة بينهما تقوم على أساس الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع لاهتماماتنا .

وقد انتقد أعـداء البراجمية هـذا التفسير « الجيمسي » للحقيقة انتقاداً مراً وحملوا عليه حملة عنيفة ناعين عليه السفسطة والمغالطة . «على أن جيمس» يرى أن الهجوم على التصور البراجمي للحقيقة ليس في صميمه هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة يعنون بها العمل الذي تقوم به ، بينما يعني خصومهم الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظرتين .

البطولة في عالم متجدد :

في كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة . وإنما توقظها وتثيرها حياة متدفقة متجددة التيار . فهنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا . فينبغي أن

نلامس الواقع فنعيش حياتنا ونساهم فيها فنطبعها بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .

لذلك نرى « چيمس » يدافع فى حماس عن السلام والحرية . وهو لذلك يشيد بفضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فمن الخير لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فتصون للجنس البشرى خصوبته . والاعتدال الأخلاقى يتطلب منا أن نكون أبطالا فى حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكرى لا ينقطع .

إن « چيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطلا فى ميدانه ، وللبطولة ثمنها فى النجاح وفى الفشل . وفرص النجاح مهيأة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة للنجاح قد تغنى . أن الهدف الذى نستهدفه يستأهل اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو باءت جهودنا بالفشل .

و « چيمس » لا يتراجع على أى وجه من الوجوه أمام إمكانية أن يجد نفسه بين أولئك الذين ينبذهم عالم متعدل جرى عليه التحسين والتقدم . فبينما الخلاص فى « الواحدية التفاؤلية » هو فى جوهره خلاص كلى شامل ، فان الخلاص فى « التعددية » يصيب البعض فقط دون البعض الآخر تبعاً لموقف كل فرد وعلاقاته بالآخرين . ومن الممكن ، إن لم يكن من المحتم ، ألا يكون هذا الخلاص كاملا . فبعض الأفراد قد لا يصلحون فيحق عليهم أن يستبعدوا . وقد يكون الكمال قابلا للتحقق ولكن لهذا التحقق ثمنا هو الاختيار والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ،وقد كان البيوريتان القدامى متأهبين لأن تحل بهم اللعنة إذا كان ذلك من أجل مجد الله . وتلك عظمة فى النفس عند المؤمنين قد تكون من نصيبنا ، وينبغى لنا حيث يستلزمها خلاص العالم أن نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا مغامرة حقيقية تنطوى على أخطار ، ومع ذلك فنحن لا ندير ظهورنا له . وإذا كان على كل منا أن يغرق مع السفينة قبل أن يصل إلى بر الأمان فإنه لن يتخلى مع ذلك عن المغامرة ، فآخرون قد حالفهم التوفيق ووقف إلى جانبهم الحظ السعيد فكتب لهم النجاح . ألا ينبغى لكل منا أن يوطد نفسه ويوجه جهوده لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقى ، وأن يخاطر بحياته من أجل انتصار مثله . ؟

البراجية والدين

لقد كان « چيمس » حريصاً على أن يتجه فى وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين وتعرف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف وانا لا نستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله . بل ينبغى لنا أن ننعم النظر فى نتائجه ، وأن نتتبع آثاره العميقة فى الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات . ان تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها بثروة لاتنفد من الاعتزاز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية . ونحن لا ينبغىأن نجحد فضل الأنبياء والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاعل فى كل تقدم أخلاقى وارتقاء اجتماعى .

ويثير فينا الدين الشغف إلى التساؤل ، وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئى جزء من عالم أوسع هو العالم الروحى . والعالم المرئى عالم أرضى يستمد مقوماته من العالم الروحى . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملا فعالا نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة

تعيننا على الحياة فى الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالمجتمع . فالى أى مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هى لاتخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام تتشبث بها لتبرر القيم التى تسعى لتحقيقها ،أم هى تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟

اتجه المؤمنون فى الإجابة على هذا التساؤل اتجاهين مختلفين فى الطريق ومتفقين فى الهدف . أولها الاتجاه الصوفى وثانيهما الاتجاه العقلى . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التى عارسها الانسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها فى شخص لم يمارسها . والاتجاه العقلى يعتمد على الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون ، وقد حاولوا جميعاً أن يلتمسوا للدين سنداً عقلياً بحتاً . إلا أن « چيمس » يلاحظ أن الحجج العقلية لم تقنع أحداً ، وأنها لم تستهو إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل .

ويرى « چيمس » أنه ينبغى لنا بناء على هذا أن تقر بالحقيقة الواضحة التى لا تحتمل جدالا ، أعنى بها أن ليس ثمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلى ، والتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة بها . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى . فهل يعنى هذا من ثم أن لا مجال للعقل فى حل المشكلات الدينية !! إن « چيمس » لا يستبعد الاستدلال العقلى من هذا الميدان ولكنه يبين لنا فى وضوح أن دور العقل دور ثانوى ، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة. ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التى أجزناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هى . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند فى ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تنهض على دعامات التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل فى أن تظفر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصر يقرون بوقائع البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجاربها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن فى علم الأديان فهو ينهض على شهادة المتدينين . ولن يكون فى استطاعة هذا العلم أن يقرر فى نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تساؤل تتعذر الإجابة عليه علمياً ، ومن ثمّ فعلينا إما أن نتركه على حاله أو نحسم فيه بفعل من أفعال الايمان الشخصى .

ولم يتردد « چيمس » فى الحسم بفعل من أفعال الإيمان ، وفى تأييد قيمة ميتافيزيقية للدين . وهذا الموقف يتفق مع تجريبيته الأصيلة المتحررة ،إذ لا تبهره الألفاظ ولا تنطلى عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجربة الحقة . « فچيمس » يسلم بواقعية « الأنا » والإيمان فعل من أفعال « الأنا » و « الأنا » محور كل تجربة دينية . وفعل الايمان واسطة العقد بين « الأنا » والعالم الأسمى عالم القيم . ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية فى الإنسان والقضاء على فرديته ،والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة ، وعلى ذلك فليس للدين فى تقديرهم أهمية ، وهو لايعدو أن يكون خرافة وأسطورة .

ولكن « چيمس » يرى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص : قلق من العالم الأرضى ، وخلاص يستبان فى طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالانسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفى هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر ، وبثٌ للأمل فى حنايا النفوس .

نصوص مختارة من كتاب «البراجمية»[1] :

الإرادة الحرة

تعنى الإرادة الحرّة من زاوية البراجمية أن ثمة جِدةً فى العالم ومن حقنا أن نتوقعها فى عناصره الخافية وفى ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لايكون تكراراً للماضى ومحاكاةً له . ولكن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة على الجملة ؟ ففى الطبيعة اتساق عام .... بيد أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نمَّتْ فيهم معرفة الماضى نزعة تشاؤم (أو أثارت فيهم الشكوك بصدد الطابع الخير للعالم ، وهى شكوك تغدو يقينيات لو افترضنا أن العالم ثابت على حاله ثباتا أزليا) قد يرحّبون بالطبع بالإرادة الحرة كنظرية تتيح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بينما الحتمية توكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ، وأن الضرورة والإستحالة يتحكمان فى مصائر العالم . (ص ٨٤)

الحس المشترك :

.... يبدو الحس المشترك مرحلة متحددة تحدُّداً كاملا فى فهمنا للأشياء ، وهى مرحلة تشبع الأغراض التى من أجلها نفكر بطريقة ناجحة على نحو فذّ . فالأشياء توجد حتى حين لا نراها ، و « أنواعها » توجد أيضاً ، وصفاتها وهى التى تعمل بها ويفضلها نمارس نشاطنا عليها توجد كذلك . هذه المصابيح تسقط صفة الضوء فيها على كل شىء فى هــذه الحجرة ، ونحن نقطع هذا الضوء حين نضــع فى طريقه ستاراً عاكساً . وهذا الصوت الصادر من بين شفتىّ هو نفسه الذى يمضى إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هى التى تسرى فى الماء الذى نغلى فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نُحيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط فى الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبيين بلا استثناء . فهى عندهم جميعاً تكفى لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا .... فالأذهان التى ضللها التعلم ، كما يدعوها باركلى ، هى وحدها التى ارتابت فى ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً .

(ص — ١٢٠)

التصور البراجمى للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية يمكن أن تكون نافعة كما يمكن أن تكون ضارة دون ما تحديد ، والأفكار التى تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ، تعد أفكاراً صادقة فى هذا النطاق المبدئى للتحقق ، ومن ثم فمن الواجبات الأولى للإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحَقيقة ، أبعد عن أن يكون غاية فى ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تُهْتُ فى الغابات واستبدّ بى الجوع ووجدت أمامى دَرْباً ، فمن غاية الأهمية أن يتجه خاطرى إلى أن ثمة منزلا يقطنه أناس عند نهاية هذا الدرب ، لأننى لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسى . فالخاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذى هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولا من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة فى جميع الأوقات . فقد لايكون للمنزل نفع لى فى ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتى عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير ملائمة عملياً ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن

---

(١) انظر William James : Pragmatism. (Meridian Books. New York, 1955).

ما دام أى موضوع يكاد أن يكون هاماً فى يوم ما ، فإن فائدة التزوّد بذخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب ؛ ومن الأفكار التى ستكون صادقة فى مواقف ممكنة فقط لفائدة جليّة . فنحن نختزن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة فى ذاكرتنا ... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة عملياً لمطلب من مطالبنا العاجلة ، فإنها تمضى من مخزنها البارد لتعمل فى الحياة وينمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعّالا . ويمكنك أن تقول عنها عندئذ إما « أنها نافعة لأنها حقيقية » أو « أنها حقيقية لأنها نافعة » فهاتان العبارتان معاً تعنيان على الدقة نفس الشىء ، أعنى أن هنا فكرة تحققت ويمكن التثبت منها.
(ص ١٣٤ — ١٣٥) .

البراجمية والدين :

هَبْ أن فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الخلق قائلا : أنا بسبيل صنع عالم لا يقين لى فى نجاته، عالم كماله مشروط بشرط واحد، هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع ... وأنا أتيح لك الفرصة أن تأخذ نصيبك فى عالم كهذا ، وأنت تعلم أن نجاته غير مضمونة : تلكم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع ، بيد أنها قد يتحقق لها الفوز من ثنايا هذا الخطر . إنها لخطة اجتماعية لعمل تعاونى يجب النهوض به ، فهل تنضم إلى هذا العمل ؟ هل تثق فى نفسك وفى غيرك ثقة تمكنك من مواجهة المخاطرة ؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة فى عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نبذها لأنها ليست مأمونة العاقبة ؟ هل تقول إنك تفضل أن تغرق فى سبات العدم الذى استيقظت منه موقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو فى جوهره عالم متعدد غير معقول ؟ ... الحق أنك لو كنت إنساناً سوياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل .
(ص ١٨٧) .



سفرنامه لناصر خسرو

بقلم
الدكتور يحيى الخشاب
أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة
ومدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

أولا : ناصر خسرو (٣٩٤ – ٤٥٣ هجرية)

عاش ناصر فى الفترة التى شهدت الدولة الغزنوية ، أيام السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة بين المحموديين والمسعوديين المشقة التى لقيها أهل الفكر فى زمنه . وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال أبيه محمود ، وتحمل ما كان من قيام دولة السلاجقة على أنقاض الدولة الغزنوية التى قادها مسعود ، وعلى عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف واتباع الهوى ، إلى الهاوية التى أودت به وبها . ورأى ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون أو يعزلون وإمعات نكرات يعلون ويشيرون . عاش النزاع بين الغزنويين وحاكى خوارزم وما وراء النهر واجتاز محنة السياسة والأخلاق التى عانتها الدولة الغزنوية أيام مسعود . وصف البيهقى فى تاريخه هذه الفترة فى صورة تكاد تكون كاملة ، ويعد كتاب البيهقى المصدر الرئيس فى هذه الفترة التى عاشها القسم الشرقى من العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسى إلى الوضع الدينى فإنا نجد إقليم خراسان زاخراً بالمذاهب المختلفة ، فالخوارج فى سجستان ونواحى هراة كروخ ، والمعتزلة فى نيسابور بلا غلبة ، والشيعة والكرامية لهم بها جلبة ، والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا فى الشاش وإيلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد بخارى وسيخ ودندانقان واسفرايين فإنهم شفعوية ، والعمل فى هذه المواضع على مذهبهم ، ولهم قوة فى هراة وسجستان وسرخس والمروين ، ولا يكون قاض إلا من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض الثياب » مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على مذهب عبدالله السرخسى لهم زهد وتقرب ...

وكان لهذا التعدد المذهبى أثر سئ فى نفوس الناس وخاصة أهل الفكر منهم ، حتى أن رجلا سأل عالماً من علماء الدين فقال له : « عافاك الله جئتك مسترشداً إلى رجل دخلت فى جميع هذه الأهواء فما أدخلت فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فيه ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجنى منه حتى بقيت ليس فى يدى شئ » . فنصحه العالم بقوله : شد نيتك فى المحكم وإياك والخوض فى المتشابه

فى تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية فى مصر :

وأقامت نفسها على المذهب الفاطمي وأخذت تعمل ، في دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب في الخارج ، تريد أن تقضي من ناحية على الخلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين في المشرق وفي المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطميين .

وأرسل الفاطميون دعاتهم إلى خراسان وكان لهم حظ من النجاح في إقناع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لفيف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم يبشرون به فمنهم من آمن ومنهم من ظل حائراً يتساءل أي طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو.

* * *

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين . وترجع نسبته لمرو إلى أنه أقام طويلا بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في يُمكان . ويذكر بعض الكتاب أنه كان علوياً ويسمونه ناصر خسرو العلوي ، ويبدو أنه منح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستنصر الفاطمي بعد أن أصبح « حجة » في المذهب . وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للاحرار (الايرانيين) وانه لايزعم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : « أنا فخر أسرتي وجنسي بينما يفخر الآخرون بأسرهم وجنسهم[1] » .

يتحدث عن ثقافته في ديوانه فيقول إنه درس علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو . ودرس التاريخ والأديان المعروفة في زمنه . درس الأوستا والزند والبازند . وعرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والاغريقية والتركية والهندية والعبرية[2] . واطلع على مذاهب ماني والصابئة والدهريين . وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك[1] . ويرجح بعض الكتاب أن ناصراً كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه « زاد المسافرين » ، ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذا لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته . ويبدو من كتب ناصر انه أفاد من البحتري وجرير وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصري والدقيقي ومنجيك وقطران .

(١) الديوان ص ٢٨٩ — ١٧ ، ٥١ — ١٠ ، ٢١٨ — ٢ .
(٢) الديوان ص ٩٠ — ٢١ ، ١١٠ — ٢٢

* * *

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشنائي نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديني كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفر نامه .

* * *

كان لمصر أثر كبير في حياة ناصر خسرو ، ففيها أتيح له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجاه الذي اكتسبه في مصر هو الذي أثر في حياته فيما بعد وهو الذي صبغ كتبه ، منظومة ومنثورة ، بهذه الصبغة التي امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولانجد في سفر نامه اشارة إلى اعتناقه المذهب الفاطمي أثناء وجوده بمصر بل ولا نجد فيه إشارة ولو عابرة إلى هذا المذهب.

كان الخلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فيهم تقبل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلقنون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفي دار الحكمة ثم في قصر الخليفة نفسه . ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضي القضاة وداعي الدعاة والوزير والخليفة .

(١) سفرنامه ص ٩ (الترجمة العربية الطبعة الأولى) .

والخليفة عالم بالوراثة ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكنوناً فى صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمى فى التدريس . ومع هذا فقد كان من الخلفاء الفاطميين أذكياء لهم معرفة قليلة ولكنهم أصحاب دهاء، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الخليفة إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة فى موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة (ابن حيون) بقراءة كتاب فى علم الباطن أخرجه من خزانته وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة فى مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة فى موضوع البرزخ الذى شرحه فى كتابه المصباح .

ولم يشر ناصر خسرو فى كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الفاطمى كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك فى الديوان . فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاستماع إلى مجالسه وتفتح أبواب الحكمة له ويحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهتدى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يبقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الخلق المستنصر،جوهرة تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن.

ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة ويعلن دخوله فى المذهب الفاطمى الذى هو الحق الذى سعى لبلوغه . وإذ يصبح علوياً فإنه يمدح علياً مدحاً لا كمديح أهل السنة . إنما هو مديح العلوى الذى لا يرى الحق إلا بجانب على والذى يقرن بين النبى وعلى (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقى يخرج من محمد وعلى كما يخرج النسل الثانى من آدم وحواء . وكما أن النبى نوحاً قد ثأر من الكفار يوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجبابرة طوفاناً من حد سيفه . وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على ابراهيم بأن علياً قد زرع فى قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهنم .

وهو يشبه علياً بهرون من موسى ثم بعيسى الذى أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجهال بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدير خم « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويتعجب ممن يأكل الطعام نيئاً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشان والنيل على مرأى منه .. ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول فى المذهب الفاطمى ، فى الحصن الذى لا يدخله إبليس « الحصن الذى شاده الله من الغفران وحماه جبريل من الشيطان، الحصن الذى فيه العز والأمن وخارجه الشر والخذلان، وينتهى من قصيدته بمدح رب هذا الحصن إمام الزمان الخليفة الفاطمى[1] .

وفى قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام ألا يبوح بسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعها فى يد النبى (صلعم) ليبايعه، كالبيعة التى سبقت،تحت الشجرة التى تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه فى مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة « الحجة » وصار واحداً من الاثنى عشر « حجة » الذين نصبهم الإمام بنفسه فى مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهى درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الفتح فيقول: إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائها فى غياهب الجب وليس أعظم من هذا علواً :

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية التى نعرف منها خوان الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التى حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين. فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة فى هذا الموضوع .

---

(١) الديوان ص : ٣١٣ – ٣١٦ .

ثانيا : سفر نامه

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التى امتدت سبع سنوات (٤٣٧ – ٤٤٤ هـ) منها أكثر من ثلاث سنوات فى مصر .

ولا شك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبير (متصرف) فى ديوان حاكم خراسان جغرى بيك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذى عليه أن يتبعه . وهو يحدثنا فى مطلع سفرنامه عن هذا القلق الذى يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو فى عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشترى ، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم بها . ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعوه فى هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتين وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جماعة من صحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت بخاطره أبيات أخذ فى كتابتها ليعطيها للمنشد لينشدها ولم يكد يمد إليه يده بهذه الأبيات حتى أخذ المنشد ينشدها بعينها ، فتفاءل وملىء بشراً وقرّ فى نفسه أن الله فاتح عليه . وفى هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الخمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى فى نومه رجلا ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الخمر التى تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخير فى أن يصحو لا فى مداومة الشراب . فأجابه ناصر بأن الحكيم لا يجد غير الخمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزائر إن الهموم لا يخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لا يستطيع التسليم بأن الرجل الذى تلعب الخمر بلبه يصلح هاديا للناس بل ينبغى عليه أن يبحث عما يزيد عقله اتزاناً وحكمة . قال ناصر : أنّى لىّ هذا ؟ قال الزائر : من جدّ وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصحا ناصر من نومه وقد تمثلت هذه الرؤيا له وقرر أن يتبع نصح زائره بالليل ، فعدل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر مليا فى أنه لن يجد السعادة التى ينشدها إلا إذا اتبع الهدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية . وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذى ذكرت ، وإذن فلابد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى ، لتعرف السبب الحقيقى فى الرحلة ولابد أيضاً من أن ندقق فى أسطر الرحلة فقد يكون فيها مايكشف بعض الأسباب .

والسؤال الذى يفرضه المنطق فى هذا الظرف هو هل كان ناصر خسرو مهيأ لتقبل المذهب الفاطمى وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب فى مصر ؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين فى جامع التواريخ نجده يذكر أن المستنصر الفاطمى دعا ناصر خسرو لزيارة مصر كما دعا إليها حسن الصباح . ولاشك أيضاً فى أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطميين فى خراسان وفارس . وكان للمؤيد وللنخشبى وغيرهما نشاط بعيد الأثر فى الأمراء الحاكمين من السامانيين وغيرهم فليس ببعيد ، بل وأكثر احتمالا ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم واقتنع بآرائهم وأصبح مهيأ ليقوم بدور فى الدعوة الفاطمية .

ويؤيد هذا ، من سفرنامه نفسه ، أن ناصراً فى المرحلة الأولى من رحلته غادر تبريز فى صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بنى مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المرزبان محمد بن مسافر (أخو وهسودان) من دعاة الباطنية[1] .

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه فى أن يكون فاطمياً .

(١) ابن الأثير ج ٨ سنة ٣٣٠ (ص ١٢٦ من طبعة مصر) .

وفى المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصراً صديقا للعلماء ومؤدباً . فهو يسافر من نيسابور فى صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذى كان مؤدباً للسلطان السلجوقى طغرل ، والذى لم يتردد فى أن يترك مسعوداً الغزنوى وينضم إلى السلاجقة ،حين رأى دولة الغزنويين فى إدبار ودولة السلاجقة فى إقبال[1] . وقد التف حول الموفق جماعة من الشبان الأذكياء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادلها عند السلاجقة ، وهو الذى قدم أبا منصور الكندرى ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمير الب أرسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الخيام كذلك . وصحبة ناصر للموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنفسه طريقاً عند الفاطميين .

فى هذه المرحلة قابل على النسائى فى سمنان وأبا الفضل خليفة بن على الفيلسوف فى شميران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة فى علوم الدين والرياضيات . وفى تبريز قابل الشاعر قطران الذى طلب إليه شرح ما غمض من شعر الدقيقى ومنجيك فأملى عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبى العلاء المعرى ووصفه بأنه حاكم معرة النعمان وتحدث عن ثرائه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا فى الأمور الهامة . وأراد أستاذنا طه حسين ، فى رسالته عن أبى العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبى العلاء ، وتعليل الأستاذ جدير بالرجوع إليه فى صفحتى ١٧٧ — ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد ذكرى أبى العلاء ، وقد انتهى إلى قوله « إن فى حياة أبى العلاء شيئاً يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن فى رسائله ما يدل على أنه كان يهدى إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقاءه » .

* * *

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو — فى الظاهر — أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكد يدخل مصر حتى أخذ يسهب فى الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمى ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من « سفرنامه » وهى المرحلة الهامة فى هذا الكتاب .

ونستطيع أن نتبين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطال إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتين ، فى صحبة رسول الخليفة ، فى الوقت الذى حرّم الحج على الناس فى مصر بسبب قحط فى الحجاز ، وحين عاد فى المرة الثانية إلى مصر كان بصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الخليفة يوم العيد ، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن نتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمى فى سفرنامه مع أنه صرح بذلك فى الديوان ، ودارت كتبه الأخرى حول الدعوة للفاطميين؟

هل نستطيع الزعم بأن ناصراً كان يخاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم فى الحكم قائماً على القضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت فى عهدهم ، فكان على ناصر أن يخفى أمر دخوله فى المذهب الفاطمى إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه؟ وخاصة أن أخاه كان يشغل منصباً كبيراً لدى الأمير چغرى بيك (والد السلطان الب ارسلان) فكان يحتاط حتى لا يؤذى أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص سنياً معجباً بناصر خسرو

(١) تاريخ البيهقى ، الترجمة العربية ، ص ٦٠١ وما بعدها.

نفسه ولكنه لا يحب أن يجاريه فيما ذهب إليه من التشيع للفاطميين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفر نامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معتزاً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسؤال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفر نامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شئ فيها ، فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصب لمقر الخليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنصف لا يجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقي بالعهدة فيه على الراوي . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف في الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد : إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض ، ويتحدث عن حصير في مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظير في أي جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير في البلاد التي تتكلم الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراناً منها ، وعن طبس إن الناس بها في أمن وسلام عظيمين ، حتى أنهم لا يغلقون بيوتهم ليلا ، ويتركون البهائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمصر لم يستأثر بشئ خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

• • •

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطيل إقامته في كل منها . وإذا كان إبان إقامته في مصر قد صحب رسول الخليفة ليؤدي فريضة الحج التي حال القحط دون تمكين سائر الناس منها فإنه في هذه المرة يلقى رعاية خاصة من أمير جدة الذي يعفيه مما ينبغي عليه من المكس ويكتب لأمير مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون في هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة في رحلته .

يمكث ناصر في مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا ويختار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويبلغها المسافر عادة في ثلاثة عشر يوماً ، ويزور في الطريق الطائف ومطار والثريا وجزع وسربا وفلج واليمامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الخمس ، ولكن الصلات فسدت بعد أن أغاروا على مكة وأخذوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لحلفائهم البويهيين (وهم شيعة) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي ، وبهم أحدهم بإعداد حملة لمحاصرة المعز لدين الله في مصر في السنة التالية لدخوله فيها ، ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آبائه من قبله[1] ومن قبل ناصر خسرو عمل الوزير الدرزي على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا نستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرو لم تكن مجرد سياحة عادية إنما كان الهدف منها إعادة صلاة الود التي انقطعت بين القرامطة والفاطميين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفتنا إلى

(١) ابن الأثير ج٨ حوادث سنة ٣٦٣ .

أن دولة السلاجقة السنية الحنفية كانت قد نجحت فى هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السنى يطغى على الشيعة ، الأمر الذى وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلات مع أصدقائهم لكى يقفوا جميعاً فى وجه قوة السلاجقة السنية الذين عمدوا إلى القضاء على الباطنية فى حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر فى الطائف وبطار والثريا وجزع وفلج سريا على هذا الوجه السياسى أيضاً، فإن الصلات بين اليمن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر ، يحدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد اليمانى صاحب « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة »[1] بأن رئيس الصليحيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ (١٠٤٧) فى نشر الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعراب هذه الجهات ليؤلف بينهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمى باسم رئيسهم .

* * *

العودة إلى الوطن :

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة ٤٤٤ (١٠٥٢) فى صحبة أخيه أبى الفتح عبدالجليل ، فطوّف كثيراً فى خراسان ، وهى جزيرته التى عين حجته لها من قبل المستنصر ، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إليها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمى . وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاعتدى على بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره وحيداً ولم يجد بدّاً آخر الأمر من أن ينجو بنفسه ويهاجر إلى مكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكوّن فرقة الناصرية[2] . ولا يزال لدى الاسماعيلية النزارية فى شوغنان كتب لناصر خسرو منها « الصحيفة » و « مرآة المحققين » و « وجه دين » ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يؤمه الإسماعيليون النزاريون (نزار بن المستنصر) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان[2]

* * *

وإذ انتهينا من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو « سفرنامة » نعود إلى الكتاب لنرى متى كتب وهل هو النص الأصلى ؟ أم هل هو اختصار عن الأصل ؟ ويبدو لمن يقرأ « سفرنامه » أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بما كان يشاهد أو يسمع ، يدل على ذلك الدقة التى نراها فى وصفه لبعض الأماكن والحفلات ، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعـدة سنوات . وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا فى تحديد الوقت الذى سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات . وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصير إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله فى المذهب الفـاطمى وهو الحدث الذى بدا فى إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذى بأيدينا هو مختصر عن « سفرنامه » آخر أطول ودليل هذا ما جاء فى سفرنامه حيث يقول : « ويطول وصف مسجد الجمعة فى ميافارقين لو ذكرته ولو أن صاحب الكتاب شرح كل شىء أتم الشرح[2] » ويقول ناصر فى وصف بيت المقدس : « قد صورته وضممته إلى مذكراتى » وهكذا من العبارات التى تفيد اختصار « سفرنامه » الذى بأيدينا .

* * *

(١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) بيان الأديان ، الترجمة العربية ص ٤٤ .

(١) Semenov فى مجلة دراسات تاجكستان

(٢) سفرنامه ، الترجمة العربية ص ٨ .

ثالثاً : نماذج من سفرنامه :

يقول عن المعرة وأبي العلاء :

« وبعد مسيرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعمان، وهي مدينة عامرة ولها سور مبني . وقد رأيت على بابها عموداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقيل إنه طلسم العقرب ، حتى لا يكون في هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتي إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه يهرب ولا يدخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرة . وقد بني مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفير من التين والزيتون والفستق واللوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعمى اسمه أبو العلاء المعري وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكأن أهل البلد جميعاً خدم له . أما هو فقد تزهد ، فلبس الكليم ، واعتكف في البيت ، وكان قوته نصف منّ من خبز الشعير ، لا يأكل غيره . وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة وهو لا يمنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعري في الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه في هذا العصر ولا يكون وقد وضع كتاباً سماه « الفصول والغايات » ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثالا في لفظ فصيح عجيب ، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منـــه ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه . وقد اتهموه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن » . ويجلس حوله دائمـــاً أكثر من مائتي رجل ، يحضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل : « لِمَ تعطي الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ » فقال : « إني لا أملك أكثر مما يقيم أودي » . وكان هذا الرجل حيا وأنا هناك » .

* * *

ويقول في مصر ، يصف تنيس :

« وبلغنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن يذهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها . وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهي بعيدة عن الساحل بحيث لا يرى من أسطحها . والمدينة مزدحمة ، وبها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين بها عشرة آلاف دكان ، منها مائة دكان عطار . وهناك يبيعون الكشكاب (سوبيا) في فصل الصيف، فإن الجو حار وتكثر الأمراض في المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقايات ومما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب في جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج في دمياط . وما ينسج منه في مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقي رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناع مختصون بنسيج ملابس السلطان . وقد سمعت أن عاملاً نسج عمامة للسلطان فأمر له بخمسمائة دينار ذهب مغربي ، وقد رأيت هذه العمامة ويقال إنها تساوي أربعة آلاف دينار مغربي .

وينسجون في تنيس هذه البوقلمون، الذي لا ينسج في مكان آخر من جميع العالم ، وهو قماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب . وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تنيس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحينما يزيد ماء النيل يبعد الماء الملح من حول تنيس ، بحيث يصبح ماء البحر عذباً حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا بمدينة تنيس وجزيرتها صهاريج عظيمة تحت الأرض ،وهى قوية البنيان وتسمى بالمصانع . فحين يزيد ماء النيل ويطرد الماء الملح من هناك ، تملأ هذه المصانع من ماء النيل الذى يجرى إليها . وبتنيس مصانع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء . وسكانها خمسون ألفاً . ويرابط حولها ، دائماً ، ألف سفينة ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ويجلب لهذه الجزيرة كل ما يحتاج إليه إذ ليس بها من خيرات الأرض شئ ، وتجرى المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقيم بتنيس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرنج أو الروم أن يغير عليها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار مغربى . ويصل ذلك المقدار مرة واحدة ، يحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه فى وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شئ . ولا يجبى شئ بالعنف من أى شخص . وما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملا ، بحيث يعمل الصناع برضاهم للسلطان ، لا كما فى البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصناع . وتصنع أستار هوادج الجمال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . ويصنعون بتنيس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً فى مصر ، صنع فى تنيس ، ثمنه خمسة دنانير مغربية ، يفتح إذا رفع مسماره ويقص إذا أنزل » .

ويقول فى وصف القاهرة :

« وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الخليج . وليس للمدينة قلعـــة ، ولكن ابنيتها أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعـــة ، وكل قصر حصن . وأكثر العمارات تتألف من خمسة أوسته طوابق .

ويجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاءون على الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما البعيدة عنه فماؤها ملح . ويقال إن فى القاهرة ومصر اثنين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقـــاءون الروايا ، وهؤلاء عدا من يحمل الماء على ظهره فى الجرار النحاسية أوالقرب ، وذلك فى الحارات الضيقة التى لا تسير فيها الجمال . وفى المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفى قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت الســـواقى لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متنزهات .

وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون ذراعاً فى اثنى عشر ذراعاً بخمسة عشر ديناراً مغربياً فى الشهر . والمنزل الذى أقمت فيه كان أربعـــة أدوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنانير مغربية فى الشهر فرفض معتذراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، ولو أنه لم يحضر مرتين فى السنة التى أقمتها هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء بحيث تقول إنها بنيت من الجواهر الثمينة لا من الجص والآجر

والحجارة . وهى بعيـــدة عن بعضها ، فلا تنمو أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل مالك أن يعمل ما ينبغى لبيته كل وقت ، من هدم أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره » .

* * *

ويقول فى وصف حديقة عين شمس :

« وللسلطان حديقة تسمى « حديقة عين شمس » على فرسخين من القاهرة . وهناك عين ماء عذبة سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت لفرعون . وقد رأيت قربها بناية قديمة بها أربع قطع من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ، وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر من رؤوسها ، ولا يدرى أحد ما هى ؟ وفى الحديقة شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببذرها من بلاد المغرب وزرعوها فى الحديقة ولا يوجد غيرها فى جميع الآفاق . . . ومع أن لهذه الشجرة حبـــاً إلا أنه لا ينبت حيثما زرع ، وإذا نبت لا يخرج الزيت منه . وهـــذه الشجرة مثل شجرة الآس ، يشذبون غصونها بالنصل حين تكبر ويربطون زجاجة عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ ، وحين ينفد ما فيها من دهن تجف . ويحمل البستانيون غصونها إلى المدينة ويبيعونها ، ولحاؤها تخين وطعمه كاللوز حين يقشر . وينبت فى جزعها أغصـــان فى السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا فى السنة الغابرة » .

* * *

ويقولون عن مسجد ابن طولون

« وفى أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون مسجد جدهم بثلاثين ألف دينار مغربى ، وبعد مدة شرعوا فى هدم المئذنة بحجة أنها لم تبع . فأرسل لهم الحاكم قائلا : لقد بعتمونى هذا المسجد فكيف تهدمونه ؟ فأجابوا .. نحن لم نبع المئذنة ، فأعطاهم خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلى فى هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية الشهور . »

* * *

ويصف بيوت مصر فيقول :

« وبمصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات . وسمعت من ثقات أن شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات وحمل إليها عجلا رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة من البئر . وزرع على هذا السطح شجر النارنج والموز وغيرهما ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد والريحان وأنواع الزهور الأخرى » .

* * *

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

« وفى وسط ســـوق مصر جامع يسمى « باب الجوامع » شيده عمرو بن العاص ، أيام إمارته على مصر من قبل عمر بن الخطاب . وهذا المسجد قائم على أربعمائة عمود من الرخام . والجدار الذى عليه المحراب مغطى كله بألواح الرخام الأبيض التى كتب القرآن عليها بخط جميل . ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع الأسواق وعليها تفتح أبوابه . ويقيم بهذا المسجد المدرسون والمقرئون . وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة ، ولا يقل من فيه ، فى أى وقت ، عن خمسة آلاف من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها .

وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

معورون وقد بني جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان بهدمه وتبيع أحجاره ولبناته » فاشتراه الحاكم بمائة ألف دينار؛ وأشهد على ذلك كل أهل مصر، ثم أدخل عليه عمارات كثيرة وعجيبة منها ثريا فضية لها ستة عشر جانباً ، كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً . ويوقدون فى ليالى المواسم أكثر من سبعمائة قنديل . ويقال إن وزن هذه الثريا خمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم . ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد لكبرها ، فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا الباب مكانه . ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من الحصير الجميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفى هذا المسجد مجلس قاضى القضاة .

وعلى الجانب الشمالى للمسجد سوق يسمى « سوق القناديل » لا يعرف سوق مثله فى أى بلد ، وفيه كل ما فى العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات التى تصنع من الذبل كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينحتون بلوراً غاية فى الجمال، وهم يحضرونه من المغرب. وقيل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القلزم ، بلور ألطف وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على مائتى من ، كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه جلد النمر ،ويعملون منه النعال . وقد جلبوا من الحبشة طائراً أليفاً كبيراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس . »

* * *

ويقول عن مصر :

« ويصنعون بمصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكؤوس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون مختلف فى كل جهة تكون بها . ويصنعون بمصر قوارير كالزبرجد فى الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن » .

* * *

« وتجار مصر يصدقون فى كل ما يبيعون . وإذا كذب أحدهم على مشتر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوف به فى المدينة وهو يدق الجرس وينادى قائلا : « قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب » .

« ويعطى التجار فى مصر ، من بقالين وعطارين وبائعى خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشترى أن يحمل معه وعاء » .

* * *

« وبلغ أمن المصريين واطمئنانهم إلى حكومتهم إلى حد أن البزازين وتجار الجواهر والصيارفة لا يغلقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ، ولم يكن أحد يجرؤ على مد يده إلى شىء منها » .

* * *

ويقول عن أسيوط :

« وينسجون بأسيوط عمائم من صوف الخراف لا مثيل لها فى العالم ، والصوف الدقيق الذى يصدر إلى بلاد العجم ، والمسمى بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت فى أسيوط فوطة من

صوف الغنم . لم أر مثلها فى لهاور أو ملتان،وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً » .

* * *

ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

« ولحسا مدينة فى الصحراء ينبغى اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التى بها سلطنة اليها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد وبها قلعة . ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء . بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ . وفى المدينة عيون ماء عظيمـة تكفى كل منها لإدارة خمس سواق ، ويستهلك كل هذا الماء بها فلا يخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التى توجد فى المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب . وقيل إن سلطانهم كان شريفا . وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إنى أعفيكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لايكون إلا اليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيديون . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إنى راجع اليكم (يعنى بعد الوفاة) . وقد أوصى أبناءه قائلا : « يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبنائى يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيما بينهم حتى أعود » . ولهؤلاء الحكام قصر منيف هو دار ملكهم ، وبه تخت يجلسون هم الستة عليه ويصدرون أوامرهم بالاتفاق وكذلك يحكمون ، ولهم ستة وزراء ، فيجلس الملوك على تخت والوزراء على تخت آخر ويتداولون فى كل أمر . وكان لهم فى ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجى وحبشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذى له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى مايكفيه من المال حتى يشترى مايلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئاً .

وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراؤهم الشائرة . وليس فى مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ... ويجيب السلاطين من يحدثهم من الرعية برقة وتواضع . ولا يشربون مطلقاً .

وعلى قبر أبى سعيد حصان مهيأ بعناية ، عليه طوق ولجام ، يقف بالنوبة ليلا ونهـاراً ، يعنون بذلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا . ويقال إنه قال لأبنائه : « حين أعود ولاتعرفوننى اضربوا رقبتى بسيفى فإذا كنت أنا حييت فى الحـال » وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعى أحد أنه أبوسعيد » .

* * *

وفى مشاق الرحلة يقول فى سفرنامه :

« حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين . وكنا قد لبثنا ثلاثة شهور لم نحلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحمام التمس الدفء، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا يلبس فرطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقة من الصوف متدلية من الرأس،حتى

قلت لنفسى من الذى يسمح لنا الآن بدخول الحمام ؟ فبعت سلّى كتبي ووضعت بعض الدراهم من ثمنهما فى ورقة لأعطيها للحمامى عسى أن يسمح لنا بوقت أطول فى الحمام .. فلما قدّمت إليه هذه الدراهم نظر إلينا شذراً وظن أننا مجانين وانتهرنا قائلا: انصرفوا فالآن يخرج الناس من الحمام ، ولم يأذن لنا بالدخول فخرجنا فى خجل ومشينا مسرعين ، وكان بباب الحمام أطفال يلعبون فحسبونا مجانين فجروا فى إثرنا ورشقونا بالحجارة وصاحوا بنا ، فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق وفضل يجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا أرسل إلى رجلا ومعه حصان لأحضر إليه ، فخجلت من سوء حالى وعريى ، ولم أر الذهاب مناسباً فكتبت إليه معتذراً .. فأرسل إلىّ فى الحال ثلاثين ديناراً لشراء كسوة ، فاشتريت حلتين جميلتين وفى اليوم الثالث ذهبت إليه وبقيت فى ضيافته من أول شعبان إلى منتصف رمضان ...

وذهبنا يوماً إلى ذلك الحمام الذى لم يسمح لنا بدخوله من قبل ، فوقف الحمامى عند دخولنا وكذلك وقف كل الحاضرين حتّى دخلنا . وجاء المدلك والقيم فقاما بخدمتنا . فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس وقف كل من بها ولم يجلسوا حتّى لبسنا ثيابنا وخرجنا. وفى أثناء ذلك كان الحمامى يقول لصاحب له : هذان هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا . وكان يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على ظهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا الفصل حتّى يعرف الناس أنه لا ينبغى التذمر من أزمات الزمن واليأس من رحمة الخالق » .



طبقات الشعراء لمحمد بن سلّام الجمحي

بقلم
الدكتور مصطفى مندور
مدرس بكلية الآداب – جامعة عين شمس

العرب والبيان الشعرى:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فتلك قضية لم تعد مجالاً للدفع . فلقد كانت لهم من ظروف حياتهم القبلية ما خلق لهم هذا الاهتمام حين وجدوا فى الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سمرهم .

وكان لا بد فى هــذا الجو السامرى أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفى والخيالى . ومن هنا أصبح تراثهم يرتكن إلى ركيزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله فى الحياة القبلية بكل مستلزماتها . ثم المضمون الذى تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالهم وأيامهم ، مفاخرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذى ترعرعت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضرورى أن نترك مجالاً فى تصورنا لهذه الحياة لأنواع من العزلة متباينة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حيــاة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلى فى حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الاحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الخلف . ومهما كان مدى التطور الروحى والاجتماعى لقدمائنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بآدابهم ، وذلك بحكم أن هذه الفنون ترضى حاجاتهم النفسية والروحية التى احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربى القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعرى ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان. وحتى تواريخهم وأيامهم كانت تطعّم بهذه الألوان من التعبير. والكثير مما تركوه يحمل لنا تعبيراً عن حالات نفسية عاشوها. وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمها. وإذا كان من الحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيما قبل نزوله أو في صدر حياته. فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك التراث. حتى بعد قرن من الزمان، عن طريق الرواية الشفوية، يؤكد — رغم ما فيه من أخطار — تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم، فلم يكن في قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به، وسواء أخذنا بالرأي الذي ينزع إلى اعتبار الأدب — والفن عامة — وسيلة للتخفيف عن نفس الأديب الخالق، وعن نفس الأديب المتذوق، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الخلق الفني تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله، ثم ينقلها من حيز اللاوعي المبهم إلى حيز الوعي النابض حين ينفث فيها الحياة، فلا شك أنه في كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح في جلاء وإفصاح أثر العمل الفني على النفس البشرية، ولقد نشطت منذ زمن بعيد أبحاث عدة لإماطة اللثام عن صلة الفنان بعمله. وفي مجال الأدب، يقف البحث أمام اللغة، لأنها هي وسيلة التعبير وقناته. ومنذ الفجر القديم واللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب، إذ لم يكن في استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أي درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه (اللغوى) ونسبه وأوصافه بألفاظ منطوقة أو مكتوبة. واتخذ هذا الطابع الغيبي شكلا جديداً مع أساطير اليونان عن آلهة الشعر ورباته التي تمنح الإلهام والوحي والقدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلا جديداً مع أساطير العرب في أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحي له. وما الأسطورتان إلا تعبير عن القوى «غير الإنسانية» التي خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفني ومحركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لمألوف الناس من البيان.

واحتفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التي ألممنا بها، قوى التعبير عما يثير النفس، وما يحرك انفعالها. قوى تحمل المعتقدات والآمال وتنثر الآلام. وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار. وبدأت كتب الأخبار والسير والمغازي تسجل بعض هذه الأشعار، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبي عمرو بن العلاء، وحماد الراوية والأصمعي وغيرهم. وبدأوا مرحلة هامة تعنى بشعر القبائل أو ببعض المنتخبات. ونما اتجاه العناية بالمختارات القائم على الذوق المنتقد، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفي هذا الاتجاه الأخير امتزج النقد بتاريخ الأدب. وتشتبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربي، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن يجد عنه عرضين طيبين في كتاب — تاريخ الأدب العربي لكارل بركلمان (وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار) — وكتاب مصادر الشعر الجاهلي — للدكتور ناصر الدين الأسد.

وكتاب «طبقات الشعراء» لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التي يختلط فيها المنهج النقدي

بالمنهج التاريخي ، والتي تمثل مرحلة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

محمد بن سلام :

وإذا كان لا بد في بحثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب « طبقات الشعراء » فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ – وعاش كالكثيرين من رجال عصره متنقلا بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ – ٨٤٥ م ومن المصادر ما يجعل عام وفاته ٢٣٢ هـ .

ولد أبو عبد الله محمد في بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عنهم عالمنا في كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عنهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن آبائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي وهو ممن رووا النسخة التي نملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء .

أما عن تنشئة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي فقد طال تردده على الشيوخ في عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والنحاة واللغويين : سمع الأصمعي والمفضل الضبي ، وخلفاً الأحمر ، ويونس بن حبيب ، وأبا زيد الأنصاري ، وأبا عبيده معمر بن المثنى وخلاداً السدوسي والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع . وفي المقدمة الطيبة التي كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طبقات فحول الشعراء . جمع الأستاذ سبعين اسما من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا التنوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا ثقافة متنوعة ، أو موسوعية ، جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من القرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم يحدثنا في كتابه الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو علي القالي في آماليه .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية . يمثل صدراً ضخما من معارفنا الأدبية والنقدية المتعلقة بقديمنا . وسما الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين : أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير مما كان شائعاً حتى زمانه ، ومضيفاً إليها ما ألهمه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعري ، والذوق الأدبي الذي لا يخلو من الأصالة ؛ والثاني يأتي من أنه سجل ودون أخباراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر . وفي حقيقة اعتماد أبي الفرج الأصفهاني – فحل أدباء ورواة القرن الرابع ، وصاحب أضخم منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام – ما يزكي الأهمية التي نالها وينالها كتاب طبقات الشعراء وما ينم على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

كتاب طبقات الشعراء :

كان أول من نشر الكتاب المستشرق الألمانى يوسف هل J. HELL فى ليدن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره فى ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوبها الكثير من الخلل والخلط حتى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب نشرة طيبة بوساطة دار المعارف فى عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة فى الكتاب ، واستكملت بعض أجزائه باعتمادها على مخطوطة أكثر كمالا ، وعلى ما صحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال فى حاجة ماسة إلى التحقيق العلمى ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تتم معرفتنا بالصورة الأولى — أو القريبة منها — التى تركها ابن سلام لرواته . وعلى هذه الطبعة الأخيرة نعتمد فى بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق فى نفس قارئه ودارسه على حد سواء . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجى . ويمكن أن نجمع أسباب هذا القلق فى النقاط الثلاث الآتية :

الأولى :

كتب ابن سلام فى مقدمته « ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين ، فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة . وما قال فيه العلماء » (ص ٢١) هذا التحديد من ابن سلام يوحى بأن الكتاب سينهض على أقسام ثلاثة ، قسم للجاهلين وثان للإسلاميين والثالث للمخضرمين ، فإن نحن فتشنا نسختنا لم نعثر على هيكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هذا النقص المظهرى الشك فى نفس المستشرق « هل » وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا الشك معتمداً على دليلين أحدهما مادى يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه « فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً . فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين » (ص ٢٢) هذا التحديد العددى للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين ، الجاهلين والإسلاميين ، يلقى ظلا ثقيلا على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هذا الاطمئنان (ص ٢٢) من مقدمة المحقق « ابن سلام لم يكن يعد المخضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزّل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره منهم إلى نظرائه . فمن أجل ذلك وضع المخضرمين حيث رأى من طبقة شعرهم عنده . إما فى طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما فى طبقتهم من أهل الإسلام . غير ناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفاتهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متأخر » . وهذا يعنى أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذى يرى تقارباً بين روحى شعرهما . وبالمثل يفعل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الأسلام . ويعبر الأستاذ

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع « وهذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد ، وجودة معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً يحتاج إلى دراسة دقيقة متقنة يرجع فيها إلى طريقته التى سلكها فى وضع كل أربعة فى طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهـذا أمر يتطلب إفاضة ليس هـذا مكانها » .

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما فى نفى فكرة إفراد ابن سلام طبقةخاصة للمخضرمين وتؤيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعدهم مخضرمين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلا فى شعراء الطبقة الثانيةالجاهلية كعب بن زهير . وهو الذى أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول

متيم إثرها لم يفـد مكبول

وفى الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدى الذى عاش طويلا فى الجاهلية والإسلام، بل ويذكر أنه كان علوى الرأى ، ويذكر معه الشاعر الشماخ الذى رثى عمر ابن الخطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين . ففى الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم فى أول الإسلام ، ويذكر سحيم بن نوفل الشريف المشهور الأمر فى الجاهلية والإسلام .

ولعلنا نخلص من عرض هذه المناقشة إلى نوع من الاطمئنان بالنسـبة لهـذه النقطة الأولى من نقاط الشك .

النقطة الثانية :

إن التوزيع الكمى للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فبينما نجد مثلا بعض الطبقات تغطى عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهلين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لاتكادتغطى إلا صفحة وجزءاً من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهليين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوس بن مغراء ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولسنا نستطيع تقديم أى تبرير لهذا الخلل الواضح إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم. ولم يحاول أحد من رواته — فى النسخ التى وصلتنا — استكمال مافات المؤلف ، وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ، هو سقوط وضياع أجزاء من الكتاب الذى وصلنا (حتى اليوم) .

النقطة الثالثة :

اننا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين : أهل الجاهليـة وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها طابعها الخاص ، فطبقة أصحاب المراثى وهى مرتبطة بفن شعرى معين هو شعر الرثاء . ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يثير عدة أسئلة : لِمَ فضّل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى؟

ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خمسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خمسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفس هذا المنهج

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة يخالف ماعهدناه فى بقية القسمين الكبيرين . يخالفها فى عدم اعتماده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأحل مكانه عنصر المكان فى القرى المختلفة ويخالفها فى العدد الذى التزم به لكل طبقة فى جزئى كتابه الكبيرين .

وبعد هاتين الطبقتين تأتى طبقة شعراء يهود . وعددهم ثمانية ، وواضح أن قيما عقائدية جـــديدة تهيمن على المؤلف حين أفرد لهذا الفريق من الشعراء جزءاً خاصاً .

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتراضات حول النقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشىء من عشب الاسترخاء ، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احتمالين : أن يكون ابن سلام قد أضافهما بعد أن رسم منهج كتابه أو أن تكون أيدى بعض النساخ قد أرادت استكمال ما وهمت أنه فات المؤلف . وفى كلتا الحالتين لا نملك — حتى يومنا هذا — ما يرجح أحد الاحتمالين .

تسمية الكتاب :

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم « كتالوج » تملكه المكتبة العربية القديمة ، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً فى طبقات الشعراء الجاهليين وكتاباً فى طبقات الشـــعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن « كتاباً » كانت تطلق على رؤوس الأبواب ، وفى ذلك ما ينفى خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين متمايزين منفصلين . ومجرد النظر مثلا فى صحيح البخارى الذى يستخدم لفظه « كتاب » بدلا من « باب » يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم « طبقات الشعراء » كذلك فعل الأصفهانى والسيوطى وغيرهما.

ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد فى جملة ابن سلام التى قالها فى مقدمته « فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً .. » ووجد فى بعض المواضع عند أبى الفرج الأصفهانى مثل قوله وذكره ابن سلام فى الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجح عنده اختيار تسمية « طبقات فحول الشعراء » ولست أظن أن عوامل الترجيح هذه تكفى مطلقاً للأخذ بهذا الرأى . فلفظة فحول المذكورة فى السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحى . ولعلنا نستطيع أن نزيد على ذلك أن من بين الشعراء الذين يذكرهم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التى كان الجاحظ يسمى الفرد منها شويعراً أو شعروراً . ولعلى كنت أوثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبعته بهذا الشعار الجديد ويحتفظ بالتسمية القديمة « طبقات الشعراء » .

مقدمة الكتاب :

فى مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم

الأدبية والنقدية بالنسبة لوجهتى نظرهما فى الشعر القديم . الأقدم منهما هى مقدمة الجمحى لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هى ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة فى كتابه « الشعر والشعراء » ومع تعاصر الرجلين فهما يأخذان بوجهتى نظر مختلفتين ولا يعنينا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الثانية .

أما ابن سلام فيحدد فى مقدمة كتابه هدفه من عمله : إنه أراد ذكر العرب وأشعارها ، والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تتجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير . والخير الذى يغمض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نراه فيما تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتضته القيم البلاغية فى أدبنا القديم :

١ — أن يكون فى عربيته حجة ، وهذا يعنى أن يكون فى صياغته البيانية ما يحتج به النحويون ويجدون فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٢ — أن يجد فيه القارىء أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب . ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تجد معجب أو نسيب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بد أن يختار من بين هذه المواد ما يتفق مع نظرته إلى التراث الأدبى وإلى الفن الشعرى . ولذلك يحـــدد ابن سلام اختياره بقوله « فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ، ولا يستغنى عن عمله ناظر فى أمر العرب » . وفى هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضرورى للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن فى الشعر الشائع المسموع مفتعلا كثيراً ، ولذلك فانه يقصر مصادره على العلماء الذين ثقفوا العلم ، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة . وهو ينتصر لهؤلاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول مما تداوله الناس من كتاب إلى كتاب أو مما ترويه الصحف والصحفيون . وهذا الموقف الذى يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

ابن سلام والمصادر :

الرواة : كانت رواية الشعر هى الوسيلة العامة لنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبيعيا أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فيما ينقلون . وقد تختلف أسباب تدخلهم فى النص كما سنرى فيما بعد . وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التى يمتاز بها كل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم يمنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التالى يوضح هذا الاهتمام الذى عناه الجمحى ، قال ابن سلام : « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها ، استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا فى الأشعار التى قيلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ..» (ص ٣٩ – ٤٠)وواضح فى حديث ابن سلام تفرقته الجوهرية بين الرواة الذين لم يلتزموا الأمانة فى أشعارهم. والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم واعتبرهم « الرواة المصححين » .

تتوالى لفتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ، فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذى تداوله الأقوام ولم يعرضوه على العلماء (ص٦) . وهو يقول إن الشعر يعرفه أهل العلم به ، بل انه ليس لأحد اذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شىء منه. وهذه الطبقة من العلماء التى عناها ابن سلام هى فئة أبى عمرو ابن العلاء و أبى عبيدة والأصمعى والمفضل الضبى : « وكان أبو عبيدة والأصمعى من أهل العلم وأعلم من وردعلينا من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبى (ص٢١).

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر يمثل نموذجاً من اتجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا بقوله : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر ، وأصدقهم لساناً ، كنا لانبالى إذا أخذنا عنه خبراً وأنشدنا شعرا ، أن لانسمعه من صاحبه (ص) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التى كان يمنحها ابن سلام خلفا الأحمر فقد كان يرجع إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال ص ١٠٦) ولا يتردد أن يذكر ما يخطئ فيه خلف الخليل بن أحمد . وخلف ينال ثقة ابن سلام بفضل عاملين يعرضهما : الأول منهما تثبت خلف مما يروى وصدقه وأمانته . والثانى القدرة التى يملكها والتى بناها بتخصصه ومداومة دراسته . فعنه يروى مؤلفنا – ابن سلام – أن قائلا قال لخلف « إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فما أبالى ما قلت فيه أنت وأصحابك قال له : إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك الصراف إنه ردىء هل ينفعك استحسانك له ؟ وما أروع تلك المقارنة التى عقدها خلف، إن هذا الإحساس النقدى الدقيق الذى نلمسه عند خلف هو الذى نلمسه أيضاً فى الخبر التالى . يقول ابن سلام « شهدت خلفا فقيل له : من أشعر الناس ؟ فقال : ماينتهى هذا إلى واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشجع الناس وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفا يخرج بحكمه النقدى هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا لايترددون فى إطلاق أحكامهم من كل قيد .

وإذا كان ابن سلام يحدد موقفه واضحاً من هذه الطبقة من الرواة العلماء فإنه يحدد أيضاً صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة :

١ – محمد بن إسحاق بن يسار ، فبالرغم من أن ابن سلام يراه من علماء الناس بالسير إلا أنه ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه . وكان تخصصه فى رواية السير والأخبار مما سهل له وضع الأشعار المنتحلة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل عن ذلك قال « لاعلم لى بالشعر أوتى به فأحمله » ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن ذلك عذراً (ص ٩) وحكم ابن سلام على محمد بن إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ، فإن ابن إسحاق « قد كتب فى السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً

قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود » ويطعن ابن سلام فيما نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تحفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « وإنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وثمود ما كانت لتسمح ببقاء شئ تصح نسبته إليهم . ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق — للشاعر أبي شعبان بن الحارث وه لسنا نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً . ولأنّ لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذاك لهم » (ص ٢٠٦) .

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ، وهو موقف مرتبط أيضاً باتجاهه العام نحو الشك في قدرة هذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار . وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامرة والمنادمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر لبيد بقوله « ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصى » (ص ٥٠) .

٢ — راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن سلام عليه ، ونعني به حماداً الراوية فمع اعتراف ابن سلام بأن حماداً كان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها إلا أنه يضيف « وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره . وينحله غير شعره ويزيد في الأشعار » (ص ٤١) ويروى بعد ذلك ما سمعه من يونس بن حبيب « العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » (ص ٤١) وسواء صح شيء من هذه التهم ضد حماد ، أم أنها نبعت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة ، فالذى تسلمه لنا القضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويؤثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الخطوة التي يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبي القديم بعد تلك المرحلة المائجة من الروايات الشفوية التي اختلطت فيها الأشعار وارتبكت النصوص فيها أرسى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتمييز الحقيقة حول قائله . ولعل هذه المشكلة التي لمسناها كانت المحرك الأساسي الذى هز إحساسه النقدى نحو مشكلة نحل الشعر ووضعه .

قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أن العناية بالنقد الأدبي كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب . مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولا بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جمال أو نقيض ذلك . ثم تأتى بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل ، كتيار أدبي في تاريخ الأدب . وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المنهجى أو تاريخ الأدب المنهجى – أى القائم على أسس علمية تستقرئ التفصيلات – فلا نستطيع فى الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده فى بداية عصور تدوين التراثين النقدى والتاريخى . وتتضح هذه الحقيقة كاملة فى كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام. فمن خلال نظرته إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه فى النقد الأدبى الخاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل فى حادثة ؛ ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصّد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبى فى قتل أخيه كليب وائل (ص ٣٣) :

ويتتبع صاحبنا تنقل بيئات الشعر فيرى أنه كان فى الجاهلية فى ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. و ثم تحول الشعر فى قيس ومنهم النابغة الذبيانى ولبيد والنابغة الجعدى ... و... (ص ٣٤) .

وتجمعت حصيلة كبيرة من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون (ص ٢٢) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب ، علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه(ص٢٢)

ثم يجيء الإسلام فتحدث الهزة الكبرى فى حياة العرب الجاهليين وحدثت أحداث جديدة فى حياة الشعر فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهـاد وغزو الفرس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتـل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير » (٢٢) .

ونتيجة لهذا الوضع المستند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة فى هذا التراث الذى بدأوا يراجعونه «فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » (٣٩ – ٤٠) .

وجاء الرواة وبحكم علمهم القائم على المناقشة والرغبة فى التميز زادوا فى الأشعار التى قيلت (٤٠) .

إن هذا العرض الخاطف يكفى لننفذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التى أقلقت حياة نصوصنا القديمة وهى مشكلة نحل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمتزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلى :

إن الأوائل لم يتركوا إلا أبياتا محدودة ، ثم أراد الأحفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدهم رواة على ذلك .

وأراد هؤلاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . إرضاء الملوك عند السمر والسهر فوضعوا لهم الأشعار وأرادوا

الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويره الذى قدم البصرة فى بعض مايقدم له البدوى فى الجلب والميرة . فأتاه أبوعبيدةوابن نوح العطاردى فسألاه عن شعر جده متمم - وقاما له بحاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد فى الأشعار ويضعها لنا وإذا كلام دون كلام متمم ، وإذا هو يحتذى على كلامه . فيذكر المواضع التى ذكرها متمم والوقائع التى شهدها . فلما توالى ذلك علما أنه يفتعله (ص ٤٠) .

ومع الرواة يأتى رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان فى تشاغل العرب بالجهاد — فى رأى ابن سلام — ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيهم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لهم بنصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع « ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقى بأيدى الرواة المصححين لطرفة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر .... ونرى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذى نالهما من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٣) .

هذا هو الجو الذى وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التى كانت شائعة فى عصره وكان عليه أن يصطنع منهجاً يشك به فيما تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص فى شعرنا العربى القديم وهى من الأسس التى نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسين فى الأدب الجاهلى .

الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام فى تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المؤلف كان يتخـذ لنفسه مقاييس نقدية حدد فى ضوئها الطبقة التى يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل فى اعتباره . ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التى أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة القصائد الطيبة التى تروى عن الشاعر .

وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان - فقد قسمهم إلى جاهليين وإسلاميين ثم ذكر طبقات شعراء القرى .. وبقى بعد ذلك عنصر الفن الشعرى الذى فى ضوئه كتب طبقـة أصحاب المراثى .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد — إلى جانب تاريخ الأدب — صورة لما كانت عليـه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة .

الاتجاه الأول :

وهو أقدمها زمانيـاً وكان يكتفى فى أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تعليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهليين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثيّر (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الخطاب الذى يقدم فيه النابغة الذبيانى على سائر الشعراء لأنه قال :

فلست بمسـتبق أخاً لا تلمّه
على شعث ، أى الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام التى لا تخضع لمحاولات تبررها منتشرة فى طيات الكتاب وهى تمثل دون شك

المرحلة الفطرية التى كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسى على إصدار الحكم .

الاتجاه الثانى :

وفيه بدأت بوادر تحليل الحكم النقدى ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعر فالذين قدموا امرأ القيس فعلوا ذلك لأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها استحسنها العرب واتبعته فيها الشعراء منها : استيقاف صحبه والبكاء فى الديار ، ورقة النسيب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالظباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد فى التشبيه وفصل بين النسيب وبين المعنى (ص٤٦) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها أمرؤ القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزائها ومنها ما يتصل بطابعه الشعرى الذى هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلق التشبيهات التى لم يسبقه إليه سابق .

وفى خبر آخر يروى أن عمر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً « لأنه كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجــل إلا بما فيه (ص ٥٢) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير ، إذ أنه لا يفضل – كغيره – الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه ، فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

الاتجاه الثالث :

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات . فالنابغة كان يقوى فى شعره ، ويتحــدث كذلك ابن سلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالاقواء فى شعر الأعراب كثير وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٥٩) كما أن أخطاء استعمال الألفاظ أو التراكيب منثورة فى الكتاب (أمثلة ص ٦٢ ، ٦٦ ، ٤٦٢) .

الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المنهجى والنقد الفنى ؛ فالشــاعر عدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه ، فحمل عليه شئ كثير ، وتخليصه شديد (ص ١١٧) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة فى الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ، وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التى تكون بين الأحياء ، نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم . والذى قلّل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذى قلل شعر عمان . وأهل الطائف فى طرف مكان بعيد (ص٢١٧) ثم يقول أيضاً « وأشعار قريش فيها لين » فتشكل بعض الأشكال (ص٢٠٤) . هذه أمثلة من بين أخرى– تفصح عن بذور صالحة تنمو فيها الدراسات المنهجية وقد يكون منها ما يحتمل الرد ولكنها دون شك تمثل فجراً أبيض .

وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المراثى ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنون الشعرية المختلفة..؟

هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صبّ فيها ما كان شائعاً فى عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقى إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التى يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلمائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذى يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقى .

لقد استطاع ابن سلام أن يحتفظ بطابع الذوق العربى فى تناول النصوص، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه يمثل الذوق الأدبى عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتذوقها ، لقد كان ابن سلام يؤمن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم (ص ٦) وكان يؤمن بأن كثرة المدارسة لتعدى على العلم (ص٨) ومن هاتين القيمتين : المثابرة والثقافة ثم طول الممارسة والدراية تتحدد خير الطرق لمعرفة الشعر ونقده .

نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

(أ) من المقدمة

(لم ألتزم فى هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعنى لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات . والعناوين الموضحة من اقتراحى) .

هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها ، إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر فى أمر العرب ، فبدأنا بالشعر (ص ٥٠) .

ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ، والمخضرمين فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد فى كلام العرب ، والعلم بالعربية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بآرائهم ،وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يُقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عمن تقدم .

فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين (ص ٢١ — ٢٢) .

ثم إنّا اقتصرنا — بعد الفحص والنظر والرواية عمن مضى من أهل العلم — إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . ومنسوق فى اختلافهم واتفاقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدئتنا واحداً فى الكتاب بحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التى تكون فى الحديث والمعنى (ص : ٤٢).

العرب والشعر :

وكان الشعر فى الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون .

قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه. فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته . فلما كثر الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، وذهب عليهم منه كثير ، وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بنى مروان أو صار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير .

ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة ما بقى بأيدى الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر . وإن لم يكن لهما غيرهن ، فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغثاء لهما ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذى نالهما من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذاك . فلما قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير.

(ص ٢٢-٢٤)

أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل فى حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبدالمطلب بن عبد مناف . وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع ؛ (ص٢٤)

وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعه التغلبى فى قتل أخيه كليب وائل ، قتله بنوشيبان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمى مهلهلا لهلهلة شعره كهلهلة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى فى شعره ويتكثر فى قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية فى ربيعة : أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندى ، والمرقشان — والأكبر منهما عم الأصغر ، والأصغر عم طرفه بن العبد . واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرمله ، وقيل ربيعه بن سفيان ، وسعد بن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميئة ، والحارث

ابن حلزه ، والمتلمس — وهو خال طرفه — والأعشى والمسيب بن علس .

ثم تحول الشعر فى قيس ، فمنهم : النابغة الذبيانى — وهم يعدون زهير بن أبى سلمى من عبدالله بن غطفان ، وابنه كعبا ، ولبيد ، والنابغة الجعدى ، والحطيئة ، والشماخ وأخوه مزرد ، وخداش بن زهير ثم آل ذلك إلى تميم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل خاله ، وطرفه وعبيد وعمرو بن قميئة والمتلمس فى عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله فى جاهليته ويتعفف فى شعره ، ولا يستبهر بالفواحش ، ولا يتهكم فى الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه ولا يتستر ، منهم امرؤ القيس ، ...

(ص ٣٣ — ٣٥)

ضياع الشعر

قال ابن سلام : فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا فى الأشعار التى قيلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ، وإنما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء أو الرجل ليس من ولدهم ، فيشكل ذلك بعض الإشكال .

(ص ٣٩ — ٤٠)

وفى الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة فى عربيته ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ، لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء . وليس لأحد — إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شئ منه — أن يقبل من صحيفة ولا يروى عن صحفى .

وقد اختلف العلماء فى بعض الشعر ، كما اختلفت فى بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه . فليس لأحد أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر أصناف العلم والصناعات : منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان .

(ص ٥ — ٦)

ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلى لخلف ابن حيان أبى محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله : — بأى شئ ترد هذه الأشعار التى تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع

لاخير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم فى الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل لخلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنته فما أبالى ماقلت فيه أنت وأصحابك . قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه ردىء . هل ينفعك استحسانك له ؟

(ص ٨٠)

نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره ، ويزيد فى الأشعار قال ابن سلام : أخبرنى أبوعبيدة ، عن يونس : قدم حماد البصرة على بلال بن أبى برده وهو عليها ، فقال : ما أطرفتنى شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التى فى شعر الحطيئة مديح أبى موسى ، فقال : ويحك ! يمدح الحطيئة أبا موسى ولاأعلم به وأنا أروى شعر الحطيئة ؟ ولكن دعها تذهب فى الناس .

قال ابن سلام : أخبرنى أبوعبيدة عن عمر بن سعيد ابن وهب الثقفى قال : كان حماد لى صديقاً ملطفاً ، فعـرض على ماقبكُه يوماً . فقلت له : أمل على قصيدة لاخوالى من سعد بن مالك . فنظر فأملى على:

إن الخليط أجد منتقله

وكذلك زمت غدوة إبلُه

عهدى بهم فى النقب قد سندوا

تهدى صعاب مطيهم ذُلله

وهى لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : « العجب لمن يأخذ عن حماد : كان يكذب ويلحن ويكسر

(ص ٤٠ — ٤١)

وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخرمة بن المطلب ابن عبدمناف ، وكان من علماء الناس بالسير ، قال الزهرى : لايزال فى الناس علم مابقى آل مخرمة ، وكان أكثر علمه بالمغازى والسير وغير ذلك . فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتـذر منها ويقول : لاعلم لى بالشعر ، أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب فى السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : «فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أى لابقية لهم . وقال أيضاً : « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى» ...

(ص ٨ — ٩)

« ب » من الطبقات

« الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية »

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أخل بهم قلة شعرهم بأيدى الرواة .

طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ، أحد بنى دودان بن أسد بن خزيمة .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن عبيد بن ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم .

وعدى بن زيد بن حماد بن زيد بن أيوب ، أحد بنى امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهى قوله :

لخوله أطلال ببرقة ثهمد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وتليها أخرى مثلها وهى :

أصحوت اليوم أم شاقتك هر

ومن الحب جنون مستقر

ومن بعدُ له قصائد حسان جياد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ، وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله :

أقفر منْ أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

ولا أدرى ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة الخصى من رهط علقمة الفحل . ولابن عبدة ثلاث روائع جياد ، لايفوقهن شعر :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب فى الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مشيب

والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم

نا أبو خليفة ، نا أبوعثمان المازنى ، عن الأصمعى ، عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بنى مزينة بباب رجل من الأنصار ، وقد كان يتهم بامرأته ، فتمثل :

« هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فاستعدى رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر : ما أردت ؟ قال : شعراً ! قال : قد كان له موضع غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شئ بعدهن يذكر .

وعدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف ، فلان لسانه وسهل منطقه فحمل عليه شئ كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله بعدهن شعر حسن ، أولهن ....

(ص ١١٥ — ١٦٧)

« طبقة أصحاب المراثى »

وصيرنا أصحاب المراثى بعد العشر طبقات

أولهم متمم بن نويرة بن جَمرة بن شداد بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع ، رثى أخاه مالكاً .

والخنساء بنت عمرو بن الحارث بن الشريد بن رياح بن يقظة بن عصية بن خفاف بن امرئ القيس بن بُهثه ، رثت أخويها صخراً ومعاوية .

وأعشى باهلة — واسمه عامر بن الحارث بن

رياح بن عبد الله بن زيد بن عمرو بن سلامه بن ثعلبه ابن وائل بن معن — رثى المنتشر بن وهب بن عجلان ابن سلمه بن كرابة بن هلال بن عمرو بن سلامه بن ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أو عتبة بن عوف بن رفاعة أحد بني سالم بن عبيد بن سعد بن جلان ابن غنم بن غشى بن أعصر رثى أخاه المغوار .

والمقدم عندنا متمم بن نويره ، ويكنى أبا نهشل رثى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيره حين وجهه أبو بكر رضي الله عنه إلى أهل الردة .

فمن الحديث ماجاء على وجهه ، ومنه ماذهب معناه علينا ، للاختلاف فيه . وحديث مالك مما اختلف فيه فلم نقف منه على مانريد ، وقد سمعت فيه أقاويل شتى ، غير أن الذى استقر عندنا أن عمر أنكر قتله ، وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفح عن خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفاً فارساً شاعراً ، وكانت فيه خيلاء وتقدم ، ذا لمة كبيرة ، وكان يقال له الجفول . وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قدم من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بنى يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس المجاشعي والقعقاع ابن معبد بن زرارة الدارمى ، فقالا له : إن لهذا الأمر قائماً وطالباً ، فلا تعجل بتفرقة ما فى يديك . فقال...

(ص ١٦٩ — ١٧٠) .

طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

الطبقة الأولى

من فحول الإسلام

جرير بن عطية الخطفى ، واسم الخطفى حذيفة ، ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع . خطف ببيت قاله :

يرفعن الليل ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا
وعنقا ، بعد الرسيم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة بن ناجيه بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع . وإنما سمي الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخبزة ، وهى فرزدقة .

والأخطل ، واسمه غياث ، بن غوث بن الصلت ابن طارقة بن السيحان بن عمرو بن فدوكس بن عمرو ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن غنم بن تغلب . خطّ له قول كعب بن جعيل له : إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن قطن بن طويلم بن ربيعة بن عبدالله بن الحارث بن نمير . سمى راعى الإبل لكثرة صفته للإبل وحسن نعته لها ، فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره . وعامة الاختلاف ، أو كله فى الثلاثة . ومن خالف فى الراعى قليل ، كأنه آخرهم عند العامة .

وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت مشهداً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فأجمع أهل ذلك المجلس على أحدهما .

وكان يونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان المفضل الراوية يقدمه تقدمة شديدة .

وأخبرني أبوقبيس العنبري عن عكرمة بن جرير أن جريراً قال : نبعة الشعر الفرزدق .

وقال ابن دأب ، وسئل عنهما فقال : الفرزدق أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .

وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان الفرزدق يذكر فقيا مع بني نهشل ، فاستعدوا عليه زيادا فهرب من زياد . فحدثني جابر بن جندل الفزاري قال : أتى الفرزدق عيسى بن خصيلة السلمي فقال : يا أبا خُصيلة ، إن هذا الرجل أخافني وقد لفظني جميع من كنت أرجو قال : فرحبا يا أبا فراس . فكان عنده ليالي ثم قال له : إني أريد أن أخرج إلى الشام فقال له : إن أقمت ففي الرحب والسعة ، وإن شخصت فهذه ناقة أرحبية أمتعك بهـا وألف درهم . فركب الناقة وخرج من عنده ليلا ، وأرسل معه عيسى بن خصيلة من أجازه من البيوت ، فأصبح وقد جاوز مسيرة ثلاث ، فقال يمدحه ...

(ص ٢٤٩ — ٢٥٢)



حكم لارشفوكو

بقلم

الأستاذ على أدهم

من الأوصاف التى وصف بها النظام القديم فى فرنسا – وهو النظام الذى سبق حدوث الثورة الفرنسية – أنه ضرب من الاستبداد لطفت حدته وهونت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارعة التى كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء ومبرزى الكتاب ، وربما كان من خصائص الفرنسيين التى يمتازون بها على غيرهم من الأقوام فرط تأثرهم بشائق الكلم ، ومحكم الجمل ، وموفق الحكم ؛ ولا شك أن لهذا الولع بالكلمات المتخيرة والحكم الموجزة أثره فى ظهور طائفة فى فرنسا من أصحاب المواهب اللامعة فى هذا اللون من ألوان الأدب وهذه الناحية من نواحى الحكمة أمثال فوفينارج وجوبير ومنتسكيه .

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلمات الجامعة والحكم السائرة فى الأدب الفرنسى – أو بوصف أشمل فى الأدب الأوربى عامة – لارشفوكو الذى قال عنه فولتير فى كتابه « عهد لويس الرابع عشر » واصفاً حكمه « إنها من المؤلفات التى أسهمت أكبر إسهام فى تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة والميل إلى الدقة والإحكام »

وقد ظهر كتابه « الحكم » الصغير حجما الكبير قدراً والذى اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق نظراته فى الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى فى عهد شباب الملك الشمس « لويس الرابع عشر » بعد أن شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير مازاران .

ولارشفوكو من أشهر ممثلى العهد الذهبى للأدب الكلاسيكى الفرنسى ، وأحد عيون تلك الكتيبة التى كان فى طليعتها لافونتين وموليير وراسين وبوالو وبوسويه وغيرهم من العبقريين والنوابغ فى فنون أخرى كالنحت والتصوير والمعمار الذين تجلت فيهم حيوية ذلك العصر وظهرت عظمته فى أروع صورها ، وقد نشئوا جميعاً فى جو التقاليد الثقافية المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع ذلك أقوياء الشخصية مختلفى الملكات والمواهب والأمزجة موفورى الحظ من الطرافة والأصالة ، ولذلك كان لكل منهم نظرته الخاصة للحياة التى تفرد بها ، وأسلوبه المعين الممتاز فى التعبير عن هذه النظرة الخاصة والفلسفة الفردية .

وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حينذاك قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال فى الشيخوخة ، فهى ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة فى تحـرى الإيجاز ، والتزام الدقة ، ومجافاة الغلو والمبالغة ، ومجانبة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو فى ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ فى أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المعدودة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته فى مقدمة الأسر الفرنسية النبيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق للارشفوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو « كونت » وكان تعليمه الجامعى مقتضباً قليل الجدوى كالمتبع عادة فى تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات فى ذلك العهد ، الذين كانوا يُنَشَّئون تنشئة حربية إلى أن يرثوا اللقب ويُعمل بعد ذلك على الإسراع فى تزويجهم ضماناً لتأكيد وراثة اللقب وصوناً له من الضياع ، وقد تزوج أمير مارسيلاك — وهو اللقب غير الرسمى لوارث دوقية لارشفوكو — قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سنه من أندريه دى فيفون وهى وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حينما اكتملت سنها ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم فى رسائله أشارات العطف المعهود والحنان المألوف ، ولكن يبدو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم فى حياته ، وقد توفيت زوجته فى سنة ١٦٧٠ .

وبعد أن خاض مارسيلاك غمار الحرب فى إيطاليا مارس حياة البلاط فى الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالمزالق والمحفوفة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ، وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة فى سبيله . فقد كان ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق فى التفكير ، ومن ثم كان كثير التردد بطىء الفصل فى الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائى فيما يعتزم من الخطط وينوى من التدبيرات ، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الدس والتآمر جعله يتورط فى معضلات ويقتحم أهوالا ، فقد كان فى نفسه جانب عاطفى وميل إلى الفتوة ، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد ، وينحاز إلى صفوفهم فى مواجهة أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين لا يتصدى لعداوتهم وينصب لحربهم إلا من كان مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التى تنيم الخوف وتذهل النفوس عن الأخطار الراصدة والمحن المنتظرة .

وهكذا كانت حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكرا للدسائس ومستراداً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذى يعد من مزاياه أنه عرف عجزه عن احتمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مقاوده للوزير الخطير والسياسى البارع الكاردينال ريشيليه ، وكانت هناك الملكة آن النمساوية زوجة الملك ووالدة ولى العهد المغلوبة على أمرها ، والتى كان يكرهها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الخيالى مارسيلاك لطبيعته فانحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء فى محنتها ، وكان حبه لوصيفتها المدموازيل هوتفور من البواعث التى وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار فى مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تحرج موقفها فى إبان سنة ١٦٣٧ ونفد صبرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التى كانت تصيبها على يد الكاردينال الصارم الذى كان لا يرحم عدواً ولا يصانع خصماً ، والذى جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه فى أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله فى الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعها إبعاده إلى فورتيل — وهى إحدى قلاع الأسرة — وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته فى الجيش .

وفى سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك فى سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مارسلاك أن ذلك مما يساعد على تحسين أحواله وإقالة عثراته ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الخالص أندر شىء فى الحياة ، ولم يكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخيرة ، وفضلا عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذى خلف الكاردينال ريشلييه — وهو الكاردينال مازاران — كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداهنة مخاتلا خداعاً ، وقد أغضبت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصبون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة فى تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتى وجد فيها الروائيون مجالا خصباً لخيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها الأرستقراطية القديمة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسيلاك فى هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعثه على خوض لججها تفانيه فى حب إحدى النساء ، ففى سنة ١٦٤٦ كانت دوقة دى لونجفيل شقيقة كونده فى السابعة بعد العشرين حينما بدأ هذا الحب وكان مارسيلاك فى الثالثة بعد الثلاثين ، وكانت مثله حافلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمجد ، وكان حبه لها أعظم وأقوى حوادث الحب التى صادفته فى حياته ، ومن أجلها أهدر فى تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فائقة فى المعركة التى دارت رحاها فى باريس ، وجرح جرحاً بالغاً كاد يذهب ببصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكيـــة المطلقة على الإمعان فى سياستها التسلطية والتمادى فى طغيانها ، مما أدى فى النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية وانهيار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة ومجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده فى سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو فى سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته فى فريتل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التى ضحى بكل شىء من أجلها ، وسدت فى وجهه سبل الظهور فى الحياة العامة ونيل المجد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المجد الحربى إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبـــة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن التدين لون من ألوان الرياء أو ضرب من ضروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء غش وخداع أو كما قال المتنبى :

إذا غدرت حسناء وفت بعهدها
فمن عهدها ألا يدوم لها عهد

، وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هى الغرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الصافى الخالى من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوفاء ؟ لقد علم وهو يعانى الأزمات النفسية وتجول فى نفسه الخواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوفاء ، فحينما كانت حياته العملية قد طويت صفحتها ولاذ بضيعته الخربة لتهدأ نفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقى العطف الخالص والوفاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورڤيل – وهو واحد من مرؤسيه السابقين – قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مرارة عزلته وأشاع الضوء فى ظلمته ، وظل صديقاً وفياً وأخاً مخلصاً للارشفوكو خلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفى خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التى دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا فى حرب الفروند ، ومهما يكن فى أمثال هذه المذكرات من عيوب فإنها تحوى ذخيرة عظيمة القيمة للذين يؤرخون لهذه الفترة .

وفى سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادى صالون مدام دى سابلين ، ولم يكن لصالونها اتجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيقة التعبير الأنيقة العبارة هى ما يشغل رواد صالونها وتدور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية، وقد وجد لارشفوكو فى هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير فى السلوك الإنسانى ومتأملاً هادئاً لمأساة الحياة الإنسانية وملهاتها وقد قضى نحو عشرين عاماً فى جهود محمومة لم يحقق فيها أملا ولم ينته إلى غاية وأخفق فى مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المجد ويلتمس المكانة فى مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود فى تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسى ، وكثير من الكتاب البارزين تخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التى أجدت عليهم فى صقل أذواقهم وإرهاف حسهم وتعويدهم اللباقة فى تناول المسائل النفسية وحسن التأتى فى الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة فى كشف الدوافع الخفية مع تجنب الإملال والحماسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع فى أنه كان هناك شئ من الميل إلى الحذلقة والتكلف ، ولكن لا نزاع فى أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو وبسكال وكورنى وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين

وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيبون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بين الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية والمجادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان رواد هذه الصالونات يتعمدون إغفال بعض الموضوعات ويعنون بموضوعات أخرى ، فالموضوعات التى تثير الجدل وتدعو إلى الخلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو يمرون بها مر الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التى تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص فى إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممتلئة بالمصطلحات الفنية التى يجهلها أكثر المستمعين مما يجعل حديثه مملاً ثقيلا ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسه تتضمن إلى حد ما الاستهانة بغيره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقيل الممل هو الذى يصر على أن يحدثك عن نفسه فى الوقت الذى تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكلمات الجامعة التى تكشف لك أسرار النفس الإنسانية والسلوك الإنسانى

فى عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة الألفاظ يسهل بقاؤها فى الذاكرة وجريانها على الألسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون فى صقل هذه الجمل الجامعة بتقديم النقدات القيمة والنصائح النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنت خلاصة تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة لأدب الصالونات الذى ذاع فى عصره ، وقد رأى لارشفوكو بوضوح أكاذيب المجتمع الفرنسى الذى عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفاق وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة منحولة ، وعرف أن أهل دنياه لا يسترشدون فى حياتهم بغير السعى وراء مصالحهم الخاصة ومطامعهم ولباناتهم . وأدرك أن الدين الرسمى الذى يرتدى ثوبه بعض الناس لا يمنعهم من ارتكاب الموبقات وإتيان الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه فى ظلال سود ، وقد استخلص من ذلك أن الأنانية هى المحرك الوحيد للأعمال الإنسانية ، وهذه هى الفكرة الرئيسية فى كلماته ونظراته ، فالإنسان فى رأى لارشفوكو لا يحب سوى نفسه ، وحتى فى حبه للغير إنما يحب نفسه ويؤثرها بالخير ، والأهواء كلها والنزعات والميول البشرية ليست سوى مظاهر مختلفة لهذه الأثرة الغلابة الطاغية ، وأنبل العواطف وأسماها وأرقها وأصفاها تفسرها جميعاً — فى رأى لارشفوكو — الأثرة الإنسانية ، والشجاعة والجرأة والإقدام ليست فى نظره سوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح ، والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة والمداهنة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظراته تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع فى مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو نفسه أعلن فى تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث عن النفس الإنسانية فى حالة التدهور والانحطاط ، وأنها لا تنطبق على هؤلاء الذين تداركتهم رحمة الله وشملتهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد بالغ فى عرض قضيته ، وأسرف فى اتهام الإنسان والإزراء بنبله وأريحيته إلى حد أنه فى بعض الأحيان يجعلنا ونحن نقرأ كلماته نخجل من أنفسنا ونشك فى إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة فى تشويه الفضائل الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب الطبائع المتكسة الموكلين بالذم والتنقص والهدم ، والذين يجدون فى ذلك شفاء لحزازاتهم وتعويضاً عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة البشر فإنها — مما يثير الأسف — لا تخلو من الحق ، وقد يغالط الإنسان فيها نفسه ويكابر ويعارض ، ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال مرارتها . يجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ، ولم يحاول إخفاء الحقيقة ، بل عمل على جلائها وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث فى مسارب نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لا نرى سوى حبه للحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو فذ فى إيجازه الجامع المانع ، وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسية للتوريات البارعة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد من الكتاب الفرنسيين فى الدقة والإحكام ووفاء الأسلوب بالغرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية الصناعة ، وهو فى هذا الميدان المفرد العلم والسابق المجلى .

وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية فحسب وإنما هى مرآة تعكس فى صقالها اتجاهات عصره وأحواله ، بل ربما كانت أعم من ذلك فهى ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف

الطبائع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا يني يخفف حدة بعض نظراتها تلطيفا لوقعها فى النفوس .

وقد توفى لارشفوكو فى ١٧ مارس سنة ١٦٨٠ بعد أن طبعت الحكم فى حياته خمس مرات وكان فى كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ويحذف منها ويضيف إليها ويغير فى نظامها .

وهذه مختارات من الحكم التى قدمها للطبع فى حياته : —

حب النفس هو أعظم المتملقين .

مهما قمنا بكشف مجاهل فى نواحى حب النفس فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس يفوق فى مكره أعظم الماكرين .

الهوى يجعل أعقل الناس حمقى ويمنح الحكمة لأسخف الناس . الحوادث العظيمة المجيدة التى تبهر أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها ثمرة الخطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست فى الواقع سوى ثمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس وأنطونى المعزوة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن من المحتمل أكثر من نتيجة للمنافسة والغيرة .

الأهواء تنبذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ، ولذلك من الخطر أن نتبعها ، ومن اللازم أن نعاملها بحذر حتى حينما تبدو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لا تفتأ الأهواء تتولد فى القلب البشرى وقهر بعضها معناه ظهور أهواء غيرها .

وربما كان يعجب العالم النفسى يونج قول لارشفوكو « الأهواء فى الغالب تولد أضدادها فالبخل فى بعض الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ، والإنسان فى الأغلب قوى العزم بسبب ضعفه وشجاع بباعث من جبنه » فهو يرى أن البخيل فى الظاهر مسرف فى الباطن وأن الضعيف الجبان فى الظاهر قوى وجرئ فى الباطن .

احترامنا لأنفسنا يجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكثر من استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء فى الأعم الأغلب ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه الرحمة التى يسميها الناس فضيلة تنشأ فى بعض الأحيان من الغرور . وفى أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ، وفى أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفى معظم الأوقات يكون باعثها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة .

عندنا من القوة ما يكفى لاحتمال متاعب الغير .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت الاهتياج فى قلبه .

تنتصر الفلسفة على ما فى الماضى من شر وما فى المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على الفلسفة .

احتمال الحظ الحسن يحتاج إلى فضائل أقوى من الفضائل التى يحتاج إليها احتمال الحظ السئ . شيئان لا نستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت .

الغيرة عادلة ومعقولة إلى حد ما لأنها ترمى إلى الاحتفاظ بشئ نملكه أو نظن أننا نملكه فى حين أن الحسد ضرب من الجنون يجعلنا لا نحتمل امتلاك الغير لأى شئ .

الشر الذى نقترفه لا يجعلنا هدفاً للاضطهاد ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التى ندل بها .

فينا من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحينما نتصور الأشياء غير الممكن حدوثها نحاول أن نلتمس لأنفسنا الأعذار .

لو كنا أبرياء من العيوب لما وجدنا سروراً جماً فى الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء الغير .

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوى من الكبرياء والفرق الوحيد فى طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تتحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراءة من المصلحة الذاتية

المصلحة الذاتية تعمى أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور فى العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ .

لسنا سعداء أو غير سعداء بقدر ما نظن .

لا شيء أدعى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض فى وقت ما ما كنا نقبله ونقره فى وقت آخر .

مهما كانت عظمة المواهب التى تسبغها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هى أن يفتح الإنسان مغاليق قلبه ، ولا نراها إلا فى القليلين ، وما نراه فى العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم .

تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر مما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا يمكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهى حياته حينما يتوقف عن الأمل أو الخوف .

الحب الصادق كأشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكمنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصداقة . قد نجد نساء ليس لهن حوادث حب ولكن يندر أن نجد نساء لهن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الخوف من معاناة الجور والظلم .

الصمت أسلم سياسة إذا لم تكن واثقاً من نفسك .

الذى يجعلنا غير ثابتين فى صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل .

الشك فى الأصدقاء أبعث على الخجل من الانخداع بهم .

سوء الظن من ناحيتنا يبرر الخداع من الآخرين ،

لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء فى المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . فى الحياة اليومية نحب لعيوبنا أكثر مما نحب لصفاتنا الحسنة .

يولع العجائز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هؤلاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الثناء عليها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره .

ليس كل من استطاع أن يفهم عقله يستطيع أن يفهم قلبه .

لكى نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها فى تفاصيلها ، ولكن لما كانت التفاصيل غير محدودة لذلك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة

لا شيء نبذله فى سخاء مثل النصيحة .

كلما زاد حب الإنسان لحبيبته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن نخدع أنفسنا دون أن نلحظ ذلك كما أنه من الصعب أن نخدع غيرنا دون أن يلحظوا .

إذا تغلبنا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لامن قوتنا .

المكر والخيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .

الطريق الأكيد لكي نُخْدَع هو أن نظن أنفسنا أوسع حيلة وأكثر مكراً من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذى لانستطيع علاجه

آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هى أنهم يقولون ما يريدون فى ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لايقولون شيئاً . فى الأغلب نمدح لنُمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب .

يجب ألا يكون للرجال العظماء عيوب عظيمة

من الأسباب التى تجعل حديث عدد جد قليل من الناس ممتعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيما يريد أن يقوله لافى أن يجيب إجابة واضحة عما يقال له وأكثر الناس حذقاً وأدباً يظنون أنه يكفى أن يظهروا بمظهر المصغى فى حين أنك تستطيع أن تلمح فى عيونهم واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما تقول وأنهم حريصون على العودة إلى مايريدون قوله ، ويجب — على عكس ذلك — أن يفكروا فى أن مثل هذا الاهتمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من الطرق السيئة فى إمتاع الغير واستمالته إلى الاقتناع ، وأن حسن الإصغاء والإجابة الصحيحة من أجل الصفات التى يتحلى بها الإنسان فى الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مستترة ماكرة رقيقـــة من صور الملق ترضى المادح والممدوح بطريقين مختلفين ، فالممدوح يقبله بوصفه الجزاء المناسب لمزيته والمادح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة أحكامه وحسن تمييزه .

قليل من الناس أوتوا الحكمة التى تجعلهم يفضلون النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذى يضر بهم ويذهب بريحهم .

بعض النقدات يمكن أن تكون مدائح وبعض المدائح يمكن أن تكون افتراءات . رفضنا المدح معناه الرغبة فى مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا .

الطبيعة تمنح الموهبة والمصادفة هى التى تظهرها .

التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفى أن يكون لنا صفات عظيمة فإن علينا أن نعرف كيف نسوسها .

مهما كان العمل باهراً فإنه لا يعد عظيما إلا إذا كان وراءه غرض عظيم .

أسهل لنا أن نبدو جديرين بالمراكز التى لا نشغلها من أن نكون جديرين بالمركز الذى نشغله .

الكسل والجبن يحملاننا على مراعاة الواجب ولكن فضيلتنا تظفر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذى اقترفناه بمقدار ما هو خوف من الشر الذى قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحتقر ذوى العيوب وإنما نحتقر هؤلاء الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا فى أن نبدو بارعين ألباء تمنعنا فى الغالب من أن نكون كذلك .

الرجل الذى يظن أنه يستطيع أن يكتفى بنفسه ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأً كبيراً ، ولكن الرجل الذى يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغنوا عنه يرتكب خطأً أكبر .

الرجل الفاضل حقاً لايدعى التفوق فى أى شئ .

النفاق هو الضريبة التى تقدمها الرذيلة للفضيلة .

سيطرة النساء اللواتى نحبها علينا أعظم من سيطرتنا على أنفسنا .

بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لو خلت نفوسهم من الخير قاطبة .

قيمة الإنسان كالفاكهة لها أوانها .

نحب دائماً هؤلاء الذين يعجبون بنا ولكننا لا نحب دائماً الذين نعجب بهم .

إننا جد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .

من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا لهؤلاء الذين نحترمهم أكثر من احترامنا لأنفسنا .

كثير من الناس يحتقرون المال ولكن الذين يعرفون كيف ينفقونه قليلون .

الضعفاء لا يمكن أن يكونوا مخلصين .

بعض النـــاس يفتقدون أكثر مما يحزن عليهم حينما يموتون، وبعضهم يحزن عليهم أكثر مما يفتقدون .

فى العادة نمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا .

الغيرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .

الشئ الوحيد الذى يجب أن يدهشنا هو أننا لا نزال قابلين للدهشة .

الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من أساسها .

لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا لخجلنا منها .

المرأة الصالحة كنز مخفى يحسن من يكشفه صنعاً إذا لم يفخر به .

معظم الأصدقاء يجعلوننا نمقت الصداقة وأكثر الأتقياء يجعلوننا نمقت التقوى .

المصادفة والهوى هما المسيطران فى الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان بعينه .

لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة انتفاعه بهذه الصفات .

لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء قليلة .

آراء أعدائنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا فى أنفسنا .

الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحقة أندر .

لا يستطيع الخيال أن يبتكر متناقضات كثيرة متنوعة كالمتناقضات التى أودعتها الطبيعة قلوب البشر .

عقولنا أكسل من جسومنا .

كثيراً ما يقودنا الحب إلى الطموح ولكن يندر أن نعود من الطموح إلى الحب .

أعظم براعة فى أقل الناس نصيباً من البراعة هى معرفته كيف يخضع لتوجيه الغير .

لا يطول أمد الخصومات إذا كان الخطأ من جانب واحد ليس غير .

الشباب بلا جمال لا يجدى فتيلا وكذلك الجمال بغير شباب .

الذى يعيش بدون حماقة ليس من الحكمة بحيث يظن .

كلما كبرت سننا ازددنا حماقة وازددنا حكمة .

الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف فى الإحسان إليهم .

ما يبدو لنا كرماً فى الأغلب هو طموح متنكر يحتقر الفائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة .

التواضع فى الأغلب نوع من الخضوع المصطنع نستخدمه ليحل محل الغيرة ومن الحيل التى تتخذها

الكبرياء أن تخفضنا لترفعنا ، والكبرياء الحقة تنتقل فى صور مختلفة ولا تحسن التنكر وتجيده مثلما تتستر وتتخفى فى صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذى يمكنه من أن يعرف كل ما يواقع من الشر .

العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن يحارب وينتصر .

البعد يطفئ اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج القوية اشتعالا مثل الريح التى تطفئ الشمعة وتلهب الحريق .

البساطة المتكلفة دجل مهذب .

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية فى تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط مخافتهم فما ذاك إلا لأننا لم نجد فى البحث عنها .

السرور العظيم الذى نستشعره فى الحديث عن أنفسنا يجب أن يحذرنا من أن الذين يستمعون إلينا لا يشاركوننا فى هذا الشعور .

إننا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهوننا منا إلى حب هؤلاء الذين يحبوننا أكثر مما نريد .

الذى يمنعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا بهم ، وإنما هو عدم اطمئناننا إلى نفوسنا .

نعلم العلم كله أنه من فساد الذوق أن نتحدث عن زوجاتنا ، ولكنا لانحسن معرفة ، إن من فساد الذوق أن نتحدث عن أنفسنا .

أعظم أخطاء النقاد ليست التقصير عن بلوغ الغرض وإنما مجاوزته إلى حد بعيد .

لاشئ أندر من طيبة النفس الحقة ، وأكثر الذين يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لينو العريكة .

العقلاء فى رأينا هم الذين يوافقوننا على آرائنا .

فى المصائب التى تنزل بأصدقائنا شئ لايسوءنا كل الإساءة .

كيف نؤمل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن لم نحتفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك فى المسائل التى لا تعنيهم أو المسائل العادية ، ولكنهم يندر أن يكونوا كذلك فى أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع فى أثناء حياته ، ومن الحكم التى طبعت بعد مماته قوله :

بوصفنا من أبناء الفناء نخشى كل شئ ولكننا نطلب كل شئ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على تخوم الكثير من الفضائل . ما يجعلنا ميالين إلى تصديق أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا لما يرضى رغباتنا .

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لما كنا نخشاه لأن ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حينما يخفى الناس عنا الحق يجب أن لايسوءنا ذلك لأننا فى الأغلب نخفى الحق عن نفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن العظماء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية لأنهم فى حاجة إلى أشياء لاتحصى قبل أن يظفروا بالسعادة .

نسرع فى انتقاد أخطاء غيرنا ولكننا بطيئون فى الانتفاع بهذه الأخطاء فى إصلاح أخطائنا .

المكر بديل حقير من الحكمة .

كثيرٌ من الأشياء تمدح أو تذم لأن مدحها أو ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحررنا من المتاعب العقلية وهذا ما يجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .

القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لا شيء يكفى الأحمق ولهذا نرى أكثر الناس أشقياء .

الصديق الحق هو أثمن ما تملك وهو آخر ما تفكر فى الحصول عليه .

لا يعرف المحب عيوب حبيبته إلا بعد أن تذهب نشوة الحب .

الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف الحزم .

دراسة الناس أجل شأناً من دراسة الكتب .

الرجل الذى يكره كل إنسان أشقى من الرجل الذى لا يحبه إنسان .

وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن يحذف بعض الحكم من الحكم التى سبق أن قدمها للطبع ، ومن هذه الحكم التى حذفها قوله : —

كل منا يجد فى الغير نفس العيوب التى يجدها الغير فيه .

حينما يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فمن العبث أن تلتمسه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظلم لا لأنهم لا يستسيغونه وإنما خشية الضرر الذى يلحق بهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه والفاكهة الخاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور

الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير .

ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد ، والقارئ قمين أن يتبين من معارضة الكثير من هذه الحكم بحوادث حياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه ومشاهداته ، وأنه كتبها لا ليكسب مالا أو ينال جاهاً ، أو ليرضى أحداً من الناس ، وإنما كتبها ليسرى عن نفسه ، ويخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من الغدر والخيانة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم أقواله وأعمق حكمه قوله « معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان بعينه » وقد رأى هو أن يضرب فى تيه مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غير عابئ بشيء سوى إرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه الكاردينال دى ريتز كاتب المذكرات المشهورة فى تاريخ الأدب الفرنسى وذلك فى إحدى الصور الأدبية التى كانت ذائعة فى عصرها ، ونجتزئ ببعض فقرات من هذه الصورة ، منها قوله عنه « كان هناك على الدوام شيء محير فيما يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دى لارشفوكو ، فهو من بواكير أيامه قد أصر على الانغماس فى الدسائس سواء فى حالة عدم اهتمامه بصغيرات الأمور وهى من الصفات التى لم تكن تنقصه أو فى حالة عدم إدراكه للأمور العظيمة وهى لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قط قادراً على القيام بعمل جدى ، ولست أدرى لم كان ذلك كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت فى أى إنسان آخر لقام بما أعياه النهوض به ، وهو تنقصه سعة الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما فى داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دماثة خلقه ورقة نفسه مع قدرته على الإقناع وحسن تصرفه كان يجب أن تعوض ما ينقصه من نفاذ التفكر أكثر مما ترى ، ولقد كان دائماً خائر العزم ولست أدرى سبب ذلك ، لأن ذلك فى حالته لا يمكن أن يكون ناشئاً من قوة الخيال لأن خياله ليس على شيء من القوة ، ولا يمكن أن أعزوه كذلك إلى عقم حكمه على الأشياء لأنه وإن كان لا يبرز حينما يحين وقت العمل فإنه مع ذلك على جانب كبير من حسن الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته يمكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سببها » ويسترسل الكاردينال فى وصفه قائلاً « لم يكن قط جندياً حقيقياً

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من رجال البلاط الناجحين برغم نياته الحسنة فى هذا السبيل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب برغم انغماسه طوال حياته فى الخصومات الحزبية ».

وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحبه تحيته فوصفه فى إحدى صوره الأدبية وصفاً ربما فاق فى قسوته وصفه له ، وتناول نفسه فى إحدى تلك الصور ، قال فى مطلع تلك الصور « إنى رجل ربعة متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرتى يميل إلى السمرة ولكنه حسن التناسق وجبهتى شماء عريضة بصورة معقولة ، وعيناى سوداوان وصغيرتان غائرتان وحاجباى سوداوان كثّان لكنهما حسنا الشكل ، ولست أدرى ماذا أقول عن أنفى لأنه ليس مفرطحاً ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً — وعلى الأقل لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى الكبر منه إلى الصغر وأن فى انحداره قليلا من الانخفاض ، ولى فم واسع وشفتاى يغلب عليهما احمرار اللون وأسنانى بيضاء منتظمة انتظاماً لا بأس به...ويمضى هكذا واصفاً لنا شكله الخارجي وصورته المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه وسلوكه ولا يتردد فى وصف نفسه بالذكاء ، وحسن الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه يجيد النثر ويحسن النظم ، وأنه يحسن نقد ما يعرض عليه من النثر والشعر . ويقول لنا عن نفسه إنه لا يخشى سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان لا يسرف فى إظهار حبه لهم ، وإنه شديد التأدب فى حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة تحدث لهن شيئاً من الحيرة والارتباك ».

وأرجح أن مأثور كلماته ، ولوامع حكمه ، أدل على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته من وصفه لنفسه .

عجائب المخلوقات للقزويني

بقلم الدكتور عبد الحليم منتصر
مدير جامعة الكويت

القزويني

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى إلى الإمام مالك .ولد فى قزوين (بين رشت وطهران) سنة ٦٠٥ هـ – ١٢٠٨ م ، ورحل فى شبابه إلى دمشق وتعرف إلى ابن العربى ، ثم استقر فى العراق فولى قضاء واسط والحلة فى خلافة المستعصم العباسى . وكان فى ذلك المنصب عند ما سقطت بغداد فى قبضة المغول . وتوفى فى السابع من أ محرم سنة ٦٨٢ هـ – ١٢٨٣ .

وكان – إلى اشتغاله بالقضاء – معنياً بالتأليف فى الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

١ – عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السماء وما فيها – وهو علم الفلك – فوصف الكواكب والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول السنة والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها – وهو من قبيل التاريخ الطبيعى أو الجغرافيا الطبيعية – فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول الرياح وأنواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض – أى اليابس – وما عليها من جماد ونبات وحيوان . ورتب كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .

٢ – آثار البلاد وأخبار العباد : فى التاريخ ، ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :

الأولى فى الحاجة الماسة إلى أحداث المدن والقرى ، والثانية فى خواص البلاد ، وقسمها إلى فصلين :

الأول – فى تأثير البلاد فى السكان .

الثانى – فى تأثير البلاد فى النبات والحيوان .

الثالث – فى أقاليم الأرض .

ثم أفاض بعد ذلك فى أخبار الأمم الماضية وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ – خطط مصر .

٤ – الإرشاد فى أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان والجيولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته . كان يوصى بادامة النظر فى عجائب صنع الله ، ولامراء

فى أنه كان مستغرقاً بالنظر فى آيات الله البينات فى مصنوعاته ، وغرائب إبداعه فى مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج » . يقول : « وليس المراد من النظر ، تقليب الحدقة نحوها ، فان البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مشارك للبهائم فى ذلك وأدنى حالا منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين » إلى أن قال : « أولئك كالأنعـــام بل هم أضل . يقول والمراد من النظر التفكر فى المعقولات ، والنظر فى المحسوسات والبحث عن حكمتها وتصاريفها ، لتظهر له حقائقها ، فانها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أمعن النظر فيها ، ازداد من الله تعالى ، هداية ويقينا ، ونوراً وتحقيقا . والفكر فى المعقولات لا يتأتى إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسين الأخـــلاق وتهذيب النفس فعند ذلك تنفتح له عين البصيرة ، ويرى فى كل شىء من العجب ما يعجز عن ادراك بعضها :

يقول أبو عبدالله ، لقد حصل لى بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجيبة وخواص غريبة فأحببت أن أقيدها لتثبت ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تفلت . وانه ليوصى قارئ كتابه بادئ ذى بدء ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما فى كتابه ، فليشمر للتجربة ، وإياك أن تفتر أو تمل إذا لم تصب فى مرة أو مرتين ، فان ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع . فاذا رأيت مغناطيسا لا يجذب الحديد ، فلا تنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولا شك أن القارئ لكتاب القزوينى « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » إنما يتملكه الإكبار والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة فى العرض ، والسلامة فى الاستنتاج والاستقراء مما يؤيد رأى « روزنتال » فى علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكرى قام به العرب ، يبدو فى حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم ، فانهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين ، حين يلاحظون ويمحصون وحين يجمعون ويرتبون ماتعلموه من التجربة ، أو أخذوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فانهم قد أتوا بأعمال رائعة فى كثير من العلوم والرياضيات والفلك .

وقد قدم القزوينى لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستوراً رائعاً لكل مشتغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلا عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب . قال : « لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوانها ، فإن بعضها يميل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها إلى لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ، ومعرفة الأوقات ، وتميز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها فى الليل ، ثم إلى امتلائه وانمحاقه ، ثم إلى كسوف الشمس وخسوف القمر ثم إلى ما بين السماء والأرض من الشهب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح المختلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع فى جـــو صاف ، لا كدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لا تدرك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صباً لفسد الزرع ، بخدشه وجه الأرض . ثم إلى اختلاف الرياح ، فإن منها ما يســـوق

السحب ، ومنهــا ما ينشرها ، ومنها ما يجمعها ، ومنها ما يعصرها ، ومنها ما يقتلع الأشجار ، ومنها ما يروى الزرع والثمار ، ومنها ما يجففها . ثم لننظر إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ماينطبع كالذهب ، والفضة والنحاس والحديد ، والرصاص ، ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزبرجد ، وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفط والقير والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ، ثم لننظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطير ويقوم ويمشى ، وانقسام الماشى إلى ما يمشى على بطنه ، وما يمشى على رجليه ، وما يمشى على أربع ، وإلى أشكالها وألوانها وصورها وأخلاقها وأفعالها كالنمل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبنى بيوتها ، وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ، وحذقها فى هندستها . يقول القزوينى : إن من يشاهد خلية النحل لتزداد حيرته عند ما يعلم أنه من عمل النحل ، ومن حيث أن ذلك الحيوان الضعيف قد صنع هذه المسدسات المتساوية الأضلاع ، التى عجز عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة ، ومن أين لها هذا الشمع الذى اتخذت منه بيوتها المتســاوية ، التى لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها أفرغت فى قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل الذى أودعته فيها ذخيرة الشتاء ، وكيف عرفت أن الشتاء يأتيها ، وأنها تفقد فيه الغــذاء ، وكيف اهتدت إلى تغذية خزانة العسل بغشاء رقيق ليكون الشمع محيطاً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشفه الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزوينى يتــابع الدعوة إلى النظر فى الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشامخات : تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أوشال المياه لبخرج منهــا قليلا قليلا ، فتتفجر منها العيون ، وتجرى منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ فى صدفة تحت الماء ، وإلى انبات المرجان فى صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزوينى فى المقدمة الثانية عن تقسيم المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير ، والقــائم بالذات ، إما أن يكون متحيزاً أى يشغل حيزاً ، أو لم يكن ، فإن كان متحيزاً فهو الجسم ، وان لم يكن فهو الجــوهر الروحانى ، ثم يتكلم عن الإدراك للكليات والإدراك للجزئيات ، وعن الأعراض المحسوســة بالحواس الخمس ، فالمحسوسات بالقوة الباصرة كالأضواء والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ، وبالقوة اللامسة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والخشونة والملاسة ، وبالقوة الشامة للطيب والنتن .

وفسر القزوينى فى مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب ، قليل الوقوع ، مخالف لمألوف العادات ، ومعهود المشاهدات كمعجزات الأنبياء ، كانشقاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى ، ومنها الإصابة بالعين ، فان العائن إذا تعجب من شئ كان تعجبه مهلكاً للمتعجب منه بخاصية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد مثله لغيرها ، كما ذكر أن فى الهند قوماً إذا اهتموا بشىء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همتهم إلى ذلك الشىء ، فيقع على وفق اهتمامهم . ومنها أمور سماوية كانقضاض شهب يستضىء الجو منها ، وسقوط جسم ثقيل من الجو أو سقوط ثلج أو برد فى غير أوانه ، ومنها صيرورة اليبس بحراً وصيرورة البحر يبسا ،

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيــوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقســيم الموجودات ، فقال . إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق . وأن إحصاء الموجودات غير ممكن ، ولكنها منقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا يمكننا النظر فيها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها ، وهى منقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكرسي ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فمحال النظر فيها . وأما المدركات بالبصر ، كالسماوات والأرض . وما بينهما مشاهدة بكواكبها وشمسهـا وقمرها ودورانها ، والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادنها ونباتها وحيوانها . وما بين السماء والأرض وهواء الجو ، مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعودها وبروقها وصواعقهـا وشهبها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس ينقسم إلى أنواع ، وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عنى بالعلوى ، ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومدارات ومجرات والشمس والقمر ، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشترى وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل للضياء إلا القليل منه ، على ما يرى فى ظاهره ، فالوجه الذى يواجه الشمس مضيء أبداً ، وقال فى خسوف القمر ، إن سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فيقع فى ظل الأرض ، ويبقى على سواده الأصلى فـيرى منخسفاً ، وعلى الخسوف الكلى والخسوف الجزئى للقمر . وربط القزوينى بين حركتى المد والجزر وبين تحركات للقمر ، قال إذا صار فى أفق من آفاق البحر ، أخذ ماؤه فى المد مقبلا مع القمر ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر فى وسط السماء ذلك الموضع ، فاذا صار هناك انتهى المد منتهاه ، فاذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه ، فاذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتدأ المـد مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسير القمر فيها ، فى ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصانه وبين كثير من الظــواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسماك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحين ، ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الفلاحة . . وهكذا .

وقال عن المجــرة ، هى البياض الذى يوجد فى السماء ، وأن العرب تسميها أم النجوم ، لاجتماع النجوم فيها ، ويقول إن المنجمين سموا عطارد منافقا لكونه مع السعد سعدا ، ومع النحس نحسا ، وسموا الزهرة السعد الأصغر لأنها فى السعادة دون المشترى ، وأضافوا إليها الطرب والسرور واللهو ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلا بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن جرم القمر كمد فيحجب ما وراءه ، لأن الخطوط الموهومة الشعاعية التى تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة مخروط رأسه نقطة البصر وقاعدته المبصر ، فاذا وقع جرم القمر فى وسط المخروط فتنكسف الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان للقمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدث عن أثر الشمس على الأحياء والانسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أفلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية ، وهو دائم الاشارة إلى أرصاد بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثوابت ، وعن كوكبات الدب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقاوس ، ولعوا والفكه ، والجاثى ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسى ، وسياوس ، وممسك الأعنة ، والحور والحية والسهم والعقاب ، والدلفين ، وقطعة الفرس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والفرس التام ، والمثلث ، والثور ، والأسد ، والعذراء ، والسرطان ، والتوأمين والعقرب والميزان ، والجدى ، والدلو ، والسمكة ، والقيطس ، والجبار ، وغيرها ، وعدد كواكب كل كوكبة وبين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبو عبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأى أرسطاطاليس وأصحابه ، وعند غيره مرور الأيام والليالى ، ويعرف اليوم بأنه الزمان الذى بين طلوع الفجر وغروب الشمس وأما الليل فهو الزمان الذى بين غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لا تزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهار زاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سابع عشر حزيران (يونية) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ، والليل تسع ساعات ، وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار فى النقصان والليل فى الزيادة الى ثامن عشر أيلول (سبتمبر) .. وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل الى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليـــل والنهار فى الاقاليم ويعتدل الزمان ويطيب الهواء ، ويهب النسيم ، وتذوب الثلوج ، وتسيل الأودية ، وتمد الأنهار ، وتنبع العيون وتتلألأ الزهور ويورق الشجر ، ويتفتح النوار ، ويخضر وجه الأرض ، وتدر الضروع ، وتنتج الحيوانات ويطيب العيش لأهل الزمان ، وبمثل ذلك تحدث عن الصيف والخريف والشتاء .

وعند ما عالج القزويني الكائنات السفلية ، وهى وهى المتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال انها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره فى القول بأن العناصر أربعة ، وهى : النار والهواء والماء والتراب ، وقال انها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء ينقلب ماء ، كما يشاهد فى القطرات المجتمعة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء المحيط بالكون يصير بارداً بسبب برودة الجمد فيصير ماء ، والماء ينقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أو النار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار ، فقال ان أصول الرياح أربعة وهى الشمال والجنوب والصبا والدبور ، قال وريح الشمال باردة ، لأنها آتية من منطقة لا تسامتها الشمس أصلا بل ولا تقترب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبوبها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامتها فى السنة مرتين ، والصبا قريبة من الاعتدال ، وتكون مائلة إلى البرودة فى أول النهار والدبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخين الصبا ، كما تهب فى آخر النهار ، وعرف الزوبعة بأنها الريح التى تدور على نفسها شبه منارة .

وقال فى تكوين السحاب ، ان الشمس إذا أشرقت على الماء ، حللت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخارا فاذا ارتفع البخار فى الهواء حتى برد الزمهرير ، تداخلت أجزاؤه فى بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والهالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحـــار العظيمة ، انها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف

من البوادى والجبال ، إنما هى بمثابة جزيرة صغيرة فى بحر عظيم ، وبقية الأرض مطمورة فى الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس فى الدنيا نهر مثله يصب من الجنوب إلى الشمال ، ويمد فى شدة الحر حين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب وينقص بترتيب ، وحدد طوله بمسيرة شهر فى بلاد الإسلام ، وشهرين فى بلاد النوبة ، وأربعة أشهر فى الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزوينى مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ، إذا كان الهــواء دفياً وارتفع البخار فى الغيوم ، وتراكمت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى فى أيام الربيع والخريف كأنها جبال من قطن مندوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاؤها فصارت قطراً ، عرض لها الثقل فأخذت تهوى من أعلى السحاب ، وتلتئم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كباراً ، فإن عرض لها برد مفرط فى طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبخرة إلى الهواء البارد ، فان كانت كثيرة صارت ضباباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل ، ولم تجمد نزلت طلا ، وان انجمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإن كان البرد مفرطاً أجمده البخار فى الغيم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد يجمد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق ولذلك لا يكون له وقع شديد مثل ما للمطر والبرد .

ويعلل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التى تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيموج بها الهواء وتحدث الريح ، وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم تردها الحركة الدورية إلى أسفل فيموج بها الهواء وتحدث الريح ، يقول وربما يكون سبب الزوبعة التقاء ريحين مختلفى الهبوب : فتمنع إحــداهما الأخرى عن الهبوب . فتحدث بسبب ذلك ريح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الهالة ، إنها تحــدث من أجزاء صقيلة صغيرة ، حدثت فى الجو ، وأحاطت بغيم رقيق لطيف ، لا يستر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصقيلة ، شعاع البصر إلى القمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذى يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضئ ، فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرآة إذا كانت صغــيرة لا يرى شكل المرئى فيها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فترى دائرة مضيئة هى الهالة . وأما قوس قزح ، فانما يكون إذا حدثت فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية من نزول مطر أو بخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقــابل ، ووراء تلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استدبر الناظر الشمس ، ونظر إلى تلك الأجزاء صارت الشمس فى خلاف جهة الناظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجــزاء إلى الشمس لكونها صقيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءاً ، لكونها أجزاء صغيرة فكل واحد يؤدى ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، بحيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فلكها ، لكانت تلك الأجزاء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فنرى قسياً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجوانى ، وأغلب الأوقات لونها مركب من ثمانية ، وقد نرى فيها بعض الأوقات أصفر أيضاً .

وعرض القزويني للبحار ومياهها وعجائبها ، فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض وبحر الصين وجزائره الكثيرة العجيبة ، منهـــا جزيرة الرانج ووصف أشجارها وورودها نافلا عن محمدبن زكريا ، وجزيرة راسي ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ، وأطوران ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى خرشنة أكبر من الحمام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة ذراع ، وسلاحف استدارة كل سلحفة عشرون ذراعا ، وسمكة « الأطم » وجهها كوجه الخنزير ، وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كخلقة البقر تلد وترضع

ثم انتقل أبوعبد الله إلى بحر الزنج وقال هو بحر الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة المنشار ، وسمكة البال وغيرها .

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ماليس له رئة منها ماله رئة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة لبدنه ومفاصل مناسبة لحركاته ، وجلوداً صالحة لوقايته ، فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدفية صلبة ، لا يعمل فيها الشئ الحاد ، أو فلوسية أو ما شاكلهمـــا غطاء ووقاية وجعل لبعضها أجنحة وأذنابا ، تسبح بها فى الماء ، كما يطير الطائر فى الهواء ، وجعـــل بعضها آكلا وبعضها مأكولا وجعل نسل المأكول أكثر لبقاء أشخاصها ، ثم ذكر بعض حيوان الماء وعجائبه وخواصـــه على ترتيب حروف المعجم ، واستشهد بآراء الشيخ الرئيس الرازى وغيرهما فذكر أرنب البحر ، وألبس ، وانسان الماء والبال والتمساح والتنين والدلفين وقال انه حيوان مبارك ، إذا رآه أصحـــاب المراكب استبشروا ، وذلك انه إذا رأى غريقا فى البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغيرة مخدرة جداً ، والدامور — سمكة مباركة ، يحبها البحريون ، والصيادون ، والسرطان حيوان لارأس له وعينه على قفاه ، وفمه على صدره وله ثمانية أرجل ولمكانه بابان أحدهما إلى الماء ، والآخر الى اليبس ، والسقنقور ، قال ابن سينا انه ورل مائى يصطاد من نيل مصر ، وقال غيره انه من نسل التمساح ، وذكر فى خصائصه عجباً والسلحفاة حيوان برى وبحـــرى وهو ماتسميه الآن برمائى قال قد تكون عظيمة جداً حتى يظنها أصحاب المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جداً من حيوانات البحر وأسماكه .

ثم عاد أبوعبدالله الى وصف الأرض ، وذكر اختلاف آراء القدماء فى هيئتها ، واستدارتها ودورانها وعرض لآراء فيثاغورس فى هذا الشأن ، ويقول انها فى فلكها مستوية الجذب من جميع الجهات ، وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما شمالى والآخر جنوبى ، وقسم كلا منهما إلى أقاليم منه المعمور وغير المعمور لفرط البرد مثـــلا ، وقال ان هذه الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهميـــة وضعها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ليعلم بها حدود البلدان مثل افريدون والاسكندر وأردشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سببها الأدخنـــة والأبخرة التى إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب لا يكون فيه منافذ ومسام ، فاذا قصدت البخارات الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، تهتز منها بقاع الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المحموم ، عند شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبوعبدالله فى ذكر فوائد الجبال ، وقال انها رواسى وأوتاد ، وقال ان وجودها يحصر البخار المرتفع من أغوار الأرض ، ويمنع الرياح أن تسوقها ، إلى أن تبرد فينزل مطراً وثلجاً ، قال والجبال فى

أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قللها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأوشـال ، وتبقى فيها مخزونة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقـة هي العيون ، تسيح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحيوان والباقي ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة رتبها على حروف المعجم ، وتحـدث عن مواضعها وارتفاعاتها ونباتها وحيواتها ومعادنها منها جبال الشأن وابى قبيس ، وأروند وأسيرة والتر ، واندلس وهجنة والبرانس ، ونيسون ، وتير ، حراب ، وجوش ، الحارث ، وحرا والحيات ، ونهاوند ، ورحتوى ، والرقيم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والسماق وشيام الصور والصفا وشكران ، وصقلية، وطورسينا والطير ، وقاسيون ، وفدفد وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من بلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآته ، وجيحون، وحصن المهـدي ، ودجلة ، والذهب ، والرس وزور وشاف ، وصقلاب ، والعاصي ، والفرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، ثم سؤاله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجميع مياهها في باطن الأرض ، ثم انبثاقها بذاتها أو متحها والأولى عين والثانية بئر وأن منها حارة وباردة وعفصية وشبية وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما لبعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، وواذان ، وجبل ملطية ورأس الناعور ونهاوند وزغر وشعيرم وطبرية والعقاب ، وغرناطة وعرنة ، والفـرات وقراور والمثقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بئر أبي كنود وبابل وبلر وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودما وند، وذروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها .

ثم تصدى أبو عبد الله — كما يقول — للنظر في الكائنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي النبات ، وان كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنبات ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية ، ومثل هذا الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغيرهما .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قدامى الكيميائيين من أمثال جابر والرازي ، قال هي أجسام متولدة من الأبخرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون متطرقة ، أو غير متطرقة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والفضة والنحـاس والرصاص والحديد والأسرب والخارصين ، والتي لا تكون متطرقة قد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية الصلابة كالياقوت ، والتي تكون في غاية الصـلابة قد تنحل بالرطوبات كالزرنيخ والكبريت ، والأجسام السبعة إنما تتولد من اختلاط الزئبق بالكبريت على اختلاف في الكم والكيف ، وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أثمد وأسفيداج والبورق وتدمر وتوتيا وجزع واسمرأنجونى وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والخطاف ، والسم ، والسامور ، والغار ، والعاج ، والقمر ، والمطر والكلب ، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقيق ، وعنبرى وعطاس ، وحجر قلطار ، وقلقديس ، وفيهار ، وفيلفوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن يحرق حتى يصير رماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعناه جاذب التبن والهشيم ، وهو صمغ شجر الجوز الرومى وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهب ، ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونطرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أبو عبد الله فى ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها فى علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بآراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بين المعادن والحيوان بمعنى أنه خارج عن نقصان الجمادية الصرفة التى للمعادن وغير واصل إلى كامل الحس والحركة اللتين اختص بهما الحيوان وقسم النبات إلى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو بمثابة الحيوانات العظام ، والنجم بمثابة الحيوانات الصغار ، ثم تكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبه صلب جداً ، والآس ، والاترج والاجاص ، وأزورخت ، وأم غيلان وهى شجرة من عضاة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حبها أكبر من الحمص مائل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهنى ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف والبهق ، والبطم ثمرتها الحبة الخضراء ، والبلسان شجرة توجد بمصر دون غيرها فى عين شمس وذكر لدهنها منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتنوب والتوت والتين والجميز والجوز وخسروداار ، شجرة عظيمة جداً خشبها خولنجان ، والخروع والخلاف شجرة الصفصاف خشبها خفيف جداً ، والخوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ،إذ طالت مدتها تفتت جوفها وتبقى ساقهـا مجوفة ، والرمان والزيتون والسرو والسفرجل والشاهبلوط ، والصندل والصنوبر والضرو والطرفا ، والعرعر والعشر والعفص والعناب ، والغبيراء ، والغرب والفستق ، والفلفل ، والقرنفل ،والقصب ، والكافور ، والكرم ،والكمثرى واللبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والنبق ، والنخل ، والورد والياسمين ... وقد اختط القزوينى لنفسه خطة لم يحد عنها فى وصف هذه الأشجار والنباتات ، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلا عن ابن سينا أو غيره ، وكثيراً ما يورد بعض القصص الذى يؤيد مايذهب إليه من آراء ، ولا مراء فى أن الفوائد الطبية التى ذكرها يحتاج بعضها إلى التجريب ليثبت نفعه أو يهمل أمره .

ثم تحدث عن القسم الثانى من النبات وهو النجوم وقال النجم كل نبات ليس له ساق صلب يرتفع مثل الزروع والبقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وقد اهتم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان الفأر ،والأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والاسفاناخ والاسقيل وهو بصل الفأر والاشترغار والاشنان وهو الحرض الذى يغسل به ،والافتين والاقحوان والبابونج والباردنجويه ، والبادروج ، والبنفسج والبهار والبيش والترمس والثوم والجاورس وهو الدخن والجرجير ، والجزر والحرف وهو حب الرشاد والحرشف والحرمل والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنطة والخبازى والخريق والخردل والخس والخشخاش ، قال وعصارة المصرى منه تسمى أفيونا والخطمى والخيار والخيرى والدفلى والرازيانج والريباس والريحان والزعفران

والساذج والسذاب ، والسلق والسمسم والسنبل والسوسن والشبت وشجر مريم والشعير وشقائق النعمان والشلجم والشونيز والشيلم والشيح والصعتر ، والطرخون وعدس وعنب الثعلب ، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقتاد والقثاء والقنب والقنبيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنة والكراوية والكزبرة واللبلاب ولسان الحمل واللصف واللوبيا والنيلوفر والناردين وناتخواه ونرجس ونسرين ، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطين وهو القرع ، وقد نسب القزويني الفوائد الطبيــة لابن سينا والرازى وغيرهما .

وعندما انتقل أبوعبدالله الى الكلام عن الحيوان، قال انه فى المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجمادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النشر والنمو وفوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهى للحيوان الذى جمع بين النشر والنمو والحس والحركة .

وقد خالف القزوينى بعض من تقــدموه من العلماء العرب فى عدم ذكر الأشعــار التى وردت فى وصف هــذا النبات أو ذلك الحيــوان ، أو على الأقل لم يذكر الكثير منهــا ، وإنمــا كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلا عن أنه جامع معــلومات وخاصة الطبية ، والوصفات ، فهذا فيه جــلاء للبصر ، وذاك مدر أو مقوّ أو ما أشــبه من توصيفات ، ينسبها أغلب الأمر إلى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفى كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما ذهب إليه لدى قارئه .

وعلى هذا النحو من لطف فى السرد ، ودقة فى الاســتقراء والوصف ، عالج القزوينى الإنسان ، ووصف أعضاءه عضواً عضواً ، وصف الغضاريف والأعصاب والشرايين والأوردة ، والجلد والأعضاء الداخلية من دماغ ورئة وقلب وكبد وطحال ومرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها .

ثم انتقل القزوينى إلى وصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شتى ، لتحاذى بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إليها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلل صغر أذن الفرس ، وكبر أذن الحمار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع الهــواء دون ما يكفى الحمار لصفاء حس الفرس ، وكدورة حس الحمار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحمار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطرد بها الهوام عن بدنه، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السير صلبت حوافرها، ليمكن المشى الكثير عليها ، وليكون سلاحاً دافعــاً للعدو ، فان كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تفى بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لاحافر له، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلا بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاء ، وله خصال حميدة، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، والبغل متولد من فرس وحمار ، إن كان الذكر حماراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحمار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحمار ، وكذلك صوته ومشيه بين الفرس والحمار ، ولا شك فى عقمها ، والحمار حيوان خدر الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشى بطريق لا ينساه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنهــا الصبر على التعب والجوع والعطش ، والثبات ، قال عن « الإبل » حيوان عظيم الجسم شديد الانقياد ، ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقوده إلى حيث شاءت ويتخذ على ظهره

بيت يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله ومشروبه وملبوسه، والوسادة والملحفاة والنمرقة ، كما فى بيته ، ويتخذ للبيت سقف ، وهو يمشى بكل هذا، وربما يصبر على الماء عشرة أيام . وإنما طولت رقبته ليستعين بها على النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ، لتكون الرقبة مناسبة للقوائم وليبلغ مشفره سائر جسده بحكه به وكذلك تحدث عن البقر والبقر الوحش والجاموس والزرافة والضأن والمعز والظبي والإبل وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات العلاجية لبعض أعضاء هذا الحيوان أو ذاك .

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ بابن آوى ثم ابن عرس والأرنب والأسد وهو أشد السباع قوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبة وأهولها صورة ، لأنه لا يهاب شيئاً من الحيوان ، ولا يوجد حيوان له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والببر حيوان هندى أقوى من الأسد والثعلب والخنزير والدب والدلق والذئب والساد حيوان على صفة الفيل إلا أنه أصغر منه جثة ، وأعظم من الثور والسنجاب والسنور وسنور البر ، والسرباس والضبع وفالا ، والفهد والفيل حيوان ظريف بهى نبيل رشيق والقرد والكركدن والكلب . حيوان شديد الرياضة كثير الوفاء ، دائم الجوع والسهر يخدم كثيراً ويدفع اللصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه إذا اتبع الظباء يعرف التيس من العنز ، يتشمم مواضع الصيد والنمر ، والنامور حيوان وحشى نفور له قرنان كالمنشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطير ، آلاتها أجنحتها ، ومن العجيب أن طيران الطير فى الهواء ، وعدم سقوطه والهواء أخف منه ، وهو أثقل منه ، فلما اقتضت هذه الآلة خفة الجناح والجثة نقص منها أعضاء كثيرة توجد فى غيرها من الحيوانات التى تلد وترضع ، ويخف عليها النهوض ويسهل الطيران كالأسنان والآذان والكرش والجلد الثخين ، وإذا تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدامه إلى أسفله كنسبة عينه إلى شماله ، فإن كان طويل الرقبة تطول أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ، قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف الرجلين كالزرازير والعصافير ، ومن الطيور ما أعطى العجب فى لونه كالطاووس والببغاء والنعام وأبى براقش ، ومنها ما أعطى فى خلقه كالحمام ، ومنها ما أعطى فى حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها ما أعطيت العجب فى تركيب أعضائها كالديكة واللقالق والكراكى والنعائم ومنها ما أعطى فى صفته كالخطاف والبقوط والقنبرة ثم أورد القزوينى طائفة من الطيور رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفاتها ومميزاتها وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرنى شئ من خواصه فأورد (أبو براقش) طائر حسن الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، فى حجم اللقلق يتلون بالأحمر والأخضر والأزرق والأصفر ، و(أبو هارون) طير فى حنجرته أصوات مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ، لا يسكت بالليل البتة ، ويصيح إلى وقت الصباح ، والأوز والبازى ، أشد الجوارح تكبراً وأضيقها خلقاً ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والببغاء ، حسن اللون جداً ، والشكل ، أكثرها أخضر اللون وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض ولسانه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا أرادوا تعليمها وضعوا مرآة فى قفصها ويتكلم أحد خلف المرآة فتعيد ما تسمع وتتعلم سريعاً ، والبلبل كثير الألحان ، والبوم ذليل بالنهار ولكن بالليل لا يقدر عليه شئ من الطيور و« الحبارى » قالوا ما فى الطيور أشد بلهاً منها ، لأنها تترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة ـ طائر خسيس يغلبه أكثر الطيور ، والحمام هو الطير المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة ، وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلايزال يصعد وينظر حتى يرى شيئاً من علامات بلده ، والخطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بين الطيور وقال إن بصره ضعيف يسوءوه شعاع الشمس ، يشبه الفأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان وللأنثى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والديك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجباً بنفسه ، يبشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثير النتاج محدب الظهر مبشر بالربيع ، والدجاجة والرخمة والزاغ ، والزرزور ، والزمج والسمانى ، والصقر والشاهين ، والشفنين ، والشقراق والصاف ، والطاووس ، والطهوج والعصفور والعقاب والعقعق والغراب والغرنيق ، من طيور الماء القواطع والغواص والفاختة والقبج والقنبرة والقمرى والقوقيس والكركي والكروان واللقلق ومالك الحزين والمكاء ، والنسر سيد الطيور ، والنعامة والهدهد والوطواط واليراعة .

وقد تناول القزوينى كل طير فى فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الخواص ولعله شايع العامة فى ذكر بعضها ، وأن أيد كلامه فى بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولسنا ندعو إلى تجريب ما قاله فى العصر الحديث ، فهذا يسقى لمن يعربد فى سكره فيتأدب ، وذاك مرارته تطعم للصبى فيحسن خلقه ، وهذا عظمه يعلق على الصبى فيبقى محبوباً ، وذاك رماده يزيل بياض العين وهذا يكتحل به فيزيد فى حدة البصر ، وهذا مرارته تزيل الغشاوة والظلمة من العين اكتحالاً ، وذاك مرارته تقطر فى الأذن تزيل الطرش وهذا الطير لسانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسعط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم للصبى يأمن الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التى تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحتها دليل ، ولا أظن القزوينى قد قام بإجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزوينى بالنبات ، فهذا خشبه ينفع فى كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارئ من ذكرها ، واكتفيت بسرد عينة منها .

ثم عرض القزوينى لنوع آخر من الحيوان أسماه الهوام والحشرات ، قال انه لايمكن ضبط أصنافه لكثرته ، وبين رأيه فى حكمة الخالق فى وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضة والأفعى والبرغوث والبعوض ، وقال انه على هيئة الفيل ، وكل عضو خلق للفيل فللبعوض مثله مع زيادة جناحين ، والثعبان ونقل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ماذكر خمسة أذرع ، وأما الكبار فمن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والخراطين والخنفساء ودود القز ، وديك الجن والذباب والرتيلا ، وهى دويبة تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلحفاة ، وهى حيوان برى بحرى أوكما نقل اليوم برمائى والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأر ، والفراش والقسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل ـ ويتابع القزوينى ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التى ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به محد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك يزيل الحمى ، وغيره يقوى البدن ... إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارئ منها ، فأغلبها لم يقم عليه دليل فاما انه شايع العامة فى اعتقاداتها ، أو أنه حكى حكايات ليست يقينية ، ومبلغ يقينه فى بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أوالرازى أو غيرهما بعض هذه الوصفات .

ثم اختتم أبوعبدالله كتابه بخاتمة خصصها لحيوانات

عجيبة الأشكال ذكر بعضها فى أقسام ثلاثة مثل يأجوج ومأجوج ، وأمة بجزيرة الزنج ، وأمة بجزيرة الرامنى فهؤلاء رؤوسهم رؤوس النـــاس ، وأبدانهم أبدان الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل والمشاهدة الحسية . وفى قسم ثان تكلم عن حيوانات مركبة من حيوانين مختلفين كالبغل من الفرس والحمار وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع . وثالث بين الكلب والذئب يقال له الديسم . وفى القسم الثالث تكلم عن العمالقة والأقزام .

وبعد . فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، كما كتبه أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزوينى ، وقد لفت هذا الكتاب أنظار طلاب العـــلم فى الشرق والغرب على السواء ، لوفرة مادته وسلاسته فى العرض . وقد طبع على هامش كتاب حياة الحيوان للدميرى ، ثم أعيد طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية وطبع فى ليبزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية ، وطبع فى باريس فى أوائل القرن الماضى . كما ترجم إلى اللغة التركية ، ونشر بها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من كتابه فى دار الكتب الشهيرة فى العـــالم . وقد اهتم المستشرقون بدراسة أعمال القزوينى وإضافاته إلى علوم الفلك والنبات والحيوان والجيولوجيا .

وللقزوينى كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منهـــا آثار البلاد . وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض الأحداث التاريخية . وكتاب آخر يشبه خطط المقريزى فيه وصف رائع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز لكتاب أبى عبد الله القزوينى ، تعطى القارئ فكرة عن طريقة عالمنا العربى فى البحث ، ومناهجـــه فى التأليف والسرد ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين بالمعرفة الموسوعية ، فيجمع العالم فى كتاب واحد أشتاتاً من المعارف عن البحار والجبال والأنهـــار والكواكب والكوكبات والأسماك والحيوانات والنباتات والهوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية فى كل ما يذكر من معلومات وهى ألوان من المعرفة تدلنا على أن عالمنا العربى كان واسع الاطلاع شامل المعرفة مما يجعله بحق أحد العلماء العرب الذين يعتز بهم على مر العصور والدهور .



روح القوانين لمونتسكيو

بقلم الدكتور حسن شحاتة سعفان
أستاذ كرسي الاجتماع بجامعة الأزهر

١ — تمهيد

لقد كان كثير من النقاد يعدون « روح القوانين » أعظم مؤلفات ثلاثة قادت الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي في القرن الثامن عشر ، أما المؤلفان الآخران اللذان أسهما في هذه القيادة للفكر في القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعي للأديب المشهور بيفون (١٧٠٧ — ١٧٨٨) ورسالة في الأعراف لفولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨) . وكان منتسكيو جد فخور بكتابه الذي كان يمثل ثمرة أبحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره في طبعته الأولى بالمثل اللاتيني المشهور "Prolem sine matre creatam" أي « طفل مولود بلا أم » . ولقد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يؤلف عن القوانين وروحها يجب ألا يظهر إلا في دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التي تسود بلداً من البلاد هي شرط أساسي لصدور مثل هذا الكتاب إذ هي بمثابة الأم التي تؤدي إلى نشأة هذه المؤلفات ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين « بلا أم » لأنه ألف في فرنسا التي لا تتمتع — فيما يرى المؤلف بأية حرية . ولكن لفيفاً من النقاد يعتقد أن منتسكيو أراد بكتابته هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يترسم فيه خطى أي مفكر أو فيلسوف سابق عليه وأن ليس ثمة نموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ، وهي كبرياء وخيلاء لا يتميز بهما منتسكيو وحده بل يتصف بهما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التي يقع موطنه بها . على أننا — كما نرى — نعتقد أن من الخطأ أن يعتقد مؤلف أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفات السابقة عليه ، إذ يعترف منتسكيو نفسه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات القديمة والحديثة وأعجب بكثير منها مما كان له أكبر الأثر في تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذا أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذي خلد اسم مؤلفه والذي كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلا للفكر الاجتماعي والسياسي في العصور الحديثة .

ويندر أن نجد مؤلفاً يمثل ثمرة حياة علمية بأكملها مثل كتاب روح القوانين الذي يمثل حقاً بالنسبة لصاحبه كتاب العمر . حقاً إن منتسكيو قد ألف مؤلفات لا حصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

بينها مؤلفات شهيرة اقترن بها اسم المؤلفة مثل « رسائل فارسية » « وملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » وخطبه الافتتاحية فى برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكبير الذى أزمع تأليفه والذى سلخ فى كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول فى هذا الشأن مدام دى لامبير التى كانت صاحبة منتدى أدبى مشهور فى القرن الثامن عشر لحماية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتى كانت بمثابة أم روحية لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر « من إفساح الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن يخلد اسمه ويرفعه مبجلا على ممر القرون المستقبلة[١] . ولما كان كتاب روح القوانين يدور – كما سنرى – حول القوانين والعادات والتقاليد التى تسود المجتمعات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد فى باب الدراسات الاجتماعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التى رأى فيها فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن يتبع ذلك بزيارات يقوم بها للمجتمعات الأدبية المختلفة حتى يرى التباين بين طبائع المجتمعات المختلفة رؤيا العين ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وايطاليا وألمانيا وانجلترا ، حتى يكون على بينة فى كتابة مؤلفه.

وإذا كانت مؤلفات أى مؤلف تعكس فى ناحية من نواحيها على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؛ بل والعائلية التى كانت تكتنف حياة صاحبها ، فإن « روح القوانين » يعد أصدق مرآة للظروف التى كانت تحيط بصاحبه فى حياته العائلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ولهذا سنبدأ هذا المقال بملخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل كتاب روح القوانين ونقده وأخيراً سنعرض للأثر الكبير الذى تركه هذا المؤلف الضخم وآراء العلماء فيه

٢ – أهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمى شارل دى منتسكيو لأسرة ذات تاريخ طويل فى خدمة البلاط الفرنسى ولقد ورث لقب البارونية عن جد له ، إذ كانت التقاليد تقضى بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضائى لبرلمان جين ، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ؛ لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلوه فى الترتيب رئيس « ذو قلنسوة » وهو شعار للرأس كان يلبسه القضاة أثناء تأدية وظيفتهم كما كان يلبسه كبار الموظفين ، ولازال هذا الشعار مستخدماً إلى اليوم فى كثير من الدول . وكانت وظيفة الرئيس ذى القلنسوة تورث ، شأنها فى ذلك شأن كثير من الوظائف التى كانت تباع وتشترى وتورث وتوهب مثلها فى ذلك كمثل الأموال العقارية والمنقولة . وقد ورث منتسكيو هذا اللقب أيضاً عن عمه جان باتست الذى كان قد ورثه بدوره عن جلمنتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩ أى قبل الثورة الفرنسية بمائة سنة وربى فى مدرسة كان يشرف عليها جماعة تسمى جماعة الخطابيين oratoriens وهى جماعة ذات نزعات متحررة تجديدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ . ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقد حصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس فى القانون من جامعة بوردو ثم ذهب لباريس ليمرن على مهنة

(١) رسائل منتسكيو
J. Dedieu ; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

المحاماة ، وهناك اتصل بالأوساط والمنتديات العلمية وسيدات المجتمع الرفيع مثل مدام دى لامبير ، ثم فنتنل والأب سان بير وقرأ « رحلة شاردان » فى بلاد الفرس فى طبعتها التى صدرت سنة ١٧١١ ثم « ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذى ترجمه جالان Galland وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم فى باريس محمد رضا بك أكبر الأثر فى تأليفه لكتاب « رسائل فارسية » الذى ألفه سنة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيو فى الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لا يعرف حدوداً لاسيما بعد أن انضم لأكاديمية بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداء الرأى وفعلا أنشأ معملا بالاكاديمية وبدأ يجرى تجارب على الحيوانات بغية هدم نظرية الحيوانات الآلية التى سادت القرن السابع عشر وهى النظرية التى كانت تذهب إلى أن الحيوانات لا نفوس لها وأنها مجرد آلات متقنة الصنع فلا تتألم ولا تشعر كالانسان . وكان معجباً بالقرن السابع عشر بحسبانه قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب ، إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلى وديكارت (العالم لا الفيلسوف) وباسكال (العالم لا الأديب) وهويجنز ونيوتن ، لا قرن كورنى وراسين وموليير الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله بعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وخيال فى خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة الرومان إزاء الدين ، ويقول فى هذا المقام « إن العجب يملأ الفيلسوف كما تملأه عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التى تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد .... فالدراسات التشريحية التى أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور – فيما يرى النقاد – فى تشكيل الفكر الدينى عن منتسكيو . ولقد لجأ منتسكيو للدراسات العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التى تنبنى عليها العبادات والتقاليد وهى التى سيستعين بهما على تفسير كثير من الظواهر التى تعرض لها فى كتابه الكبير « روح القوانين » وكتابه عن « الرسائل الفارسية » سنة ١٧٢١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنتها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذى كان يزمع تأليفه ، إذ ألف فى نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها . وهو فيما يرى كثير من النقاد « الأصل البعيد » لروح القوانين.

وفى سنة ١٧٢٥ خطب وهو رئيس لبرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثر كبير فى الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الاتجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلا تفرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا فى تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضى فى كل منطقة يحكم حسب عادات وتقاليد فى شىء كبير من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الرومانى وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القانون الكنسى أو القوانين التى كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالغالة أو القوط . ونقد منتسكيو فى خطبته بطء القضاء وتأخير البت فى القضايا « من حفيد إلى حفيد حتى يقضى على آخر فرد فى أسرة تعسة » . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكيو سواء فى خطبه البرلمانية أو فى أحكامه أثر جبار فى توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى اصلاح القضاء الفرنسى ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتتح جلساته بقراءة خطبة الافتتاح التى ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ما تم من إصلاحات

قضائية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى بها منتسكيو .

وفي سبيل نقده لبعض العادات الخلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولا سيما حياة المنتديات ترجم قصة « معبد أقنيدوس Le Temple de Gnide سنة ١٧٢٥ وهي لمؤلف يوناني قديم غير معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة يحمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الخيانة ويرفع من شأن الحب الصافي والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين ، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » سنة ١٧٣٤ ونجده هنا يضع منهجاً خاصاً لدراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكننا سنجدها كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذي يبدو أنه كرس حياته كلها ليؤلفه بقصد تخليد اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثيق بالعلماء والأدباء والمعاصرين له سواء في فرنسا أو في الدول الأخرى من أمثال ريامير وديدرو وفولتير وبيل وموبرتوى وميران ، كما أصبح صديقاً حميماً للفيلسوف المشهور هلفسيوس وفنتنل ، ونشأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورف أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٢٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته لانجلترا سنة ١٧٢٩ . والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٢٨ ، بزيارة للنمسا وايطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وانجلترا ، درس فيها خلال ثلاثة أعوام عادات هذه البلاد وتقاليدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحدث عنها في مذكرات ومؤلفات فقد بعضها ، واتخذ من « المادة الخام » ومن المعلومات التي جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التي لا تحصى عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن انجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضمان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل الدساتير الحديثة فيما بعد .

وبعد عودته من رحلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبير . وبعد إخراجه لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك مؤلفاً ضخماً بعنوان « أفكاري » نشر بعد وفاته . ثم ترك عدداً لا يحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت سنة ١٧٥٥ .

٣ — كتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليفه لهذا الكتاب إلى جانب مشاهداته ومحاورته مع عدد لا يحصى من المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر من بينها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون ، والسياسة لأرسطو والحيوات والأعمال الأخلاقية لبلوتارخس والأمير لماكيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور ، وفي المواطن لهوبس وبحث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأمم لبوفندرون وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النالة الفرنجة لهوتمان وشروح على كتاب النظم لجستنيان تأليف افرارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبعثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكملها إذ يقول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب « انني

أستطيع القول بأنني استغرقت فيه حياتي كلها ، إذ عندما انتهيت من دراساتي القانونيـة وضعته وسط مؤلفات القانون فبدأت أبحث في تلك المؤلفات عن روح القانون ، فأجهدت نفسي ولم أصنع شيئاً ذا قيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئي وهي جد بسيطة . ولو أن مؤلفاً غيري قام بنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكنني أعترف أن العمل في هذا الكتاب كاد يقتلني ، إنني أريد أن أستريح ولن أعمل شيئاً بعد ذلك»(1)

ويقول استاروبنسكي معلقا على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوانين كانت موجهة نحو هذا العمل الذي كرس له كل جهوده والذي ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الانجليزي جون لوقه الذي قال « إن الانسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكي يستطيع أن يفيد من النصف الآخر » إذ قضى أوقاتاً ثمينة في التردد على المنتديات والملاهي في الرحـلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق الشفوي وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان يمثل نصف وقته الذي « أضاعه » لكي يفيد من النصف الآخر بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريباً أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره في النهاية إلى املاء الأجزاء الأخيرة منه ، مما يفسر علاجـه لنفس الموضوع أحياناً في فصول متعددة قصيرة حتى لا يثقل على الكاتب الذي يسجل ما يملى عليه .

وكان كلما كتب فصلا أو جزءاً عرضه على أصدقائه ولاسيما مدام دي لامبير التي استشارها في معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب دارچنسون d'Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملا في جنيف سـنة ١٧٤٨ في مجلدين من القطع الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلوا من اسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى في نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حتى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآرائه ومعارضين لها ولكن رجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وجانسانيين قد نقدوا الكتاب نقداً مرا ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثر النظم السياسية والهيئة الطبيعية على نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل تلك النقاط كانت — فيما يرى رجال الدين — تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون (أو رجال الدين الجدد كما كانوا يسمون أحياناً) بياناً اتهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدير الكون على أساس عقلي صرف بدون اعتقاد في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا يختلفون عن أصحاب مذهب التألية والوحي théisme ولا نكاد نجد أديباً أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقـد الموضوعي أو بتحبيذ ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيو سنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه « دفاع عن روح القوانين » ، كما كان المؤلف في كتابه الأصلي يتنبأ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شيء كبير من الاعتدال ، وفحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهم عليه رسميا . وأخذ ديوان الملتزم العام للضرائب في فرنسا في دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفي سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أي قائمـة الكتب المحرمة قراءتها .

(1) عن
Jean Starobinski ; Montesquieu par lui-même.

ويحتوى الكتـاب على تصدير يأتى بعده واحد وثلاثون باباً أو جزءاً ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول فى مجموعها ستمائة وخمسة . وقد وضع المؤلف لكتابه عنواناً طويلا يعطى للقارىء ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآتى : « فى روح القوانين ، أو فى الصلة التى يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم فى كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارتها ... الخ » . وفى التصـدير يتوسل المؤلف إلى القارىء ألا يتسرع فى الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به « إن لى رجاء أخشى ألا يتحقق، وهو ألا يحكم قارىء عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأن يقبل القارىء هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يفهـم فكرة المؤلّف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب »[1] . ثم يقول « لقد خبرت الناس أولا ووجدت فى هذه الأشكال المتباينة ، بشكل لا نهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساقين بمحض أهوائهم . فوضعت المبادىء العامة لسـلوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها فى يسر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتـائج لتلك المبادىء العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أعم منه . ولما اتجهت لدراسة العصور القديمة بذلت الجهـد فى استخلاص روح مبادئها حتى لا يشـكل على الأمر فأعتبر من قبيل المتشابهات حالات مختلفا بعضها عن بعض ، وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشابهة ، إنى لم أستخلص مبادئى قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء »[1] . وبعد التصدير تأتى الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهى التى سنقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد[2] إلى ثلاثة أقسام : القسم النظرى ويشمل الأبواب الثمانيـة الأولى والقسم العملى ويشمل الأجزاء من التاسع حتى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسـميه متفرقات ويشمل بعض أجزاء متفـرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الخصوص الأجزاء من السـابع والعشرين حتى التاسع والعشرين، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب .

٤ ـ القسم النظرى من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف فى هذا القسم موضوعات مجردة، ففى الجزء الأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول « إن القوانين فى أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ؛ ولكل الموجودات قوانينها بهـذا المعنى ، فللآلهة قوانينها وللعالم المادى قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه » . والقوانين أياً كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر فى بعضها بعض ؛ ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادىء الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد ـ كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضرورى . ويحمل منتسكيو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر التى تسود العالم لقدرية عمياء ، إذ كيف يمكن أن

(١) "Esprit des Lois", édition Firmin-Didot et Cie, sans date, p. 1.
وهى الطبعة التى سنشير إليها فى هذا المقال عند ذكر نصوص من روح القوانين .

(١) نفس المرجع
(٢) قارن
C.A. Fusil ; Montesquieu, pages choisies "L'Esprit des Lois », L. Larousse.

نتصور أن تخلق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة . وهناك إذن عقل مبدئى وهو الله والقوانين عبارة عن العلاقات التى توجد بينه وبين الموجودات المختلفة فيما بينها وبين بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص فى أنه خلقه وفق قواعد وضعها هو وهو يحفظه ويصونه وفق نفس القوانين التى خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى والحال هذه مسود بقوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده واستمراره ، أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين من القوانين نوع طبيعى وهى القوانين التى تشتق من طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك القوانين التى كانت تسود الإنسان البدائى قبل تكوين المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب التعاقدى أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر بمرحلة طبيعية وكان فى هذا متأثراً بهوبس ولوك على وجه الخصوص ، ففى هذه المرحلة مثلا كان الخوف يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات عدوانية ، كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث عن الطعام والمحافظة على حياته والانجذاب الجنسى ... كل تلك تمثل عينات من القوانين الطبيعية . ويبدو أن منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً مانسميه اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين فهو القوانين الوضعية التى يضعها الإنسان لنفسه بعد تكوين المجتمعات . وإذا كانت القوانين الطبيعية مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصدرها فان القوانين الوضعية لما كانت صادرة عنه فانها متبعثرة حسب ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فمنها قانون الأمم الذى ينظم العلاقة بين المجتمعات . والقانون السياسى الذى ينظم شئون الحكم ، والقانون المدنى الذى ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض ...الخ . ولما كانت القوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تربط العقل الأول أو الله بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المختلفة بعضها ببعض فان مؤلف روح القوانين يتلخص فى البحث فى العوامل التى تؤدى إلى تغير هذه العلاقات سواء بين الخالق والمخلوقات أو بين المخلوقات بعضها وبعض من جماعة لأخرى ومن عصر لآخر .

ولقد بحث منتسكيو فى فلسفة السابقين والمعاصرين فلم يجد حلا يشفى غلته فوجد خليطاً من المذاهب والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به . فعلماء القانون وعلى رأسهم الرئيس داجسو d'Aguesseau الفرنسى يذهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة خاصة لسلطة عليا متحكمة فى المجتمع ومشبعة بتلك الفكرة ، والقانون الوضعى ليس فى هذا المعنى إلا تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن الحاكم الذى يتولى السلطة والذى يعد نظرياً ممثلا لله فى المجتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه فى حكمه وهو إذ يتصرف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ، مستهدفاً من ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو بعد مسئول أمام الله عن هذا التصرف . وقريب من هذا ما ذهب إليه سبنوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن العالم يسير بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فيزيقية كانت أم إنسانية انما تعتمد على الإرادة الإلهية ، ولم تكن مثل تلك التفسيرات لتروق فى رأى منتسكيو الذى كان مشبعاً بالروح العلمى والذى كان يهدف الى ايجاد تفسير علمى لاختلاف القوانين ، أى تفسير يقوم على منهج علمى يستند الى المشاهدة والتجربة والاستقراء ، فى حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد على أسس دينية ميتافيزيقية غامضة والى جانب هذه المذاهب الدينية وجد منتسكيو فريقاً من رجال السياسة والقانون يستندون الى أسس أخلاقية وذلك مثل جروسيوس وبفندورف وباربيراك، ويذهب هؤلاء الى ان فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعى . فهناك

نموذج من العدالة وهو نموذج مثالي يرجــع إليه كل المشرعين فى تشريعاتهم : وهذا النموذج المثالى ليس مصدره الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ، وهو يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد الكائنين فى مجتمع واحد، ولتنظيم العلاقات بين المجتمعات المختلفة ، وهذا النموذج هو مايسمى بالحق الطبيعى . والانسان يشعر بهذا الحق الطبيعى بشكل تلقائى كأنما ولد الإنسان مزوداً بحاسة تجعله يفرق بين العدل والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدى أزلى لا يتغير بتغير الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح مسألة تفسير القوانين مسألة بحث مدى التطابق بين القوانين السائدة فى المجتمعات المختلفة والقانون الطبيعى . ولقد تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردحاً من الزمن حتى سنة ١٧٣٠ ولكنه وجدها هى الأخرى نظرية ميتافيزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمــع لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى أصحاب المذهب التعاقدى ولا سيا مذهب هوبس الذى تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه ينادى بحكم الطغيان الذى كان منتسكيو يقشعر من بشاعته . كما أن نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضع مبادئ فلسفية عامة مما كان يتنافى مع منهج منتسكيو فى البحث القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت فى ضم منتسكيو إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا بمثابة نور أدى بمنتسكيو إلى المنهج العلمى السليم لدراسة مشكلة القوانين فى أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو الإيطالى جرافينا Gravina الذى كان ينصح الباحثين فى الدراسات القانونية بأن يضعوا فى اعتبارهم أن المشرعين عندما يشرعون إنما يأخــذون فى اعتبارهم الأول اختلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد التى تسودها والوسط الجغــراقى الذى تعيش فيه[1] والثانى هو الفيلسوف الألمانى أوتو إفرارد O. Everard الذى نادى بضرورة الابتعاد عن التفسيرات التوكيدية أو الدجماطيقية ، والبحث عن « دوافع القانون » التى تتلخص فى فائدة الدولة وعقلية الشعوب والعــادات والأفكار السائدة فيها والعدالة الطبيعية» . أما الثالث فهو اللورد الانجليزى بولنجبروك Bolingbroke الذى قال بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ والروح الهام فى كل دولة عند التشريع لها . وكان أن انضم منتسكيو إلى رأى هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو يبحث عن سر ائتلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه على القوانين الوضعية مقتصراً فيها على القوانين السياسية والمدنية ، أما قانون الأمم الذى ينظم علاقة الدول بعضها ببعض فإنه ثابت لأنه يرتكز على ركيزتين الأولى ضمان السلام بين الأمم والثانية ضمان الاستقرار والبقاء لكل أمة . ولكن ماهى العوامل التى تتوقف عليها القوانين السياسية والمدنية السائدة فى كل مجتمع ؟ ثمة — فيما يرى منتسكيو — فئتان من العوامل : عوامل أخلاقية أو اجتماعية تنحصر فى العامل الأخلاقى الأول وهو شكل الحكومة الذى يتخذه المجتمع ، وعوامل فيزيقية تنحصر فى العامل الفيزيقى الأول وهو المنــاخ الذى يسيطر على الإقليم ثم تأتى بعد ذلك بقية العوامل الأخلاقية والفيزيقية لكى تدور حول هذين العاملين الرئيسيين ، فالقوانين تتعلق تعلقــاً ضرورياً بنوع الحكومة السائدة والمبدأ الذى تقوم عليه ... كما تتعلق بالعوامل الفيزيقية كالمناخ ونوع الأراضى والموقع والمساحة التى يشغلها المجتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية التى يمنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان وميول الشعب وثروته .... كما تتعلق أخيراً بعضها ببعض (أى كما تتأثر القوانين بهذه العوامل تتأثر

(١) Opuscules, 1713.

كذلك بعضها ببعض) وبالمصدر الذى صدرت عنه وغاية المشرع من سنها والموضوعات التى تنظمها (١) ولا تؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بل بدرجات متفاوتة ، فالعوامل الأخلاقية تؤثر بدرجة أكبر من العوامل الفيزيقية ، ذلك « أن العوامل الأخلاقيــة — فيما يرى منتسكيو — تشكل الطباع العامة للأمة وتحدد نوع روحها العام بدرجة أكبر مما تفعل العوامل الفيزيقية » ؛ ويؤكد الفيلسوف هذا المعنى قائلا « إن النظم والعادات والتقاليد والأخــلاق تستطيع أن تتغلب بسهولة على قسوة المناخ » . والعوامل الفيزيقية والأخلاقية التى تكشف مجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هى تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتنوبها أو إضعافها . حتى أننا نجد فى كل عصر « جيلا من القوانين » يختلف عن جيل العصر السابق أو اللاحق ، إذ ثمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بنى الإنســان . وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هــذه العوامل وتضافرها .

وإذا كانت هــذه العوامل هى الأسس التى ترتكز عليها القوانين فإن منتسكيو يتناولها بالتحليل ، كلا منها على حدة .

ب — القوانين وعلاقتها بالحكومة فى طبيعتها ومبادئها

ويبحث منتسكيو هذه النقاط فى الأبواب من الثانى حتى الثامن . ويقول فى مبدأ الباب الثــانى إن الأشكال التى يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكية وطغيان . وهذا التقسيم كان محل نقد عنيف من العلماء لأن الطغيان لا يعد شكلا قائماً بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكية والطغيان لكي يحمل حملة شعواء على الحكم الطغيانى بدون أن يسئ مع ذلك إلى البلاط الفرنسى الذى كان يقوم على الحكم التحكمى . والحكم الجمهورى — فى رأى منتسكيو — هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكى هو الذى يتولى الحكم فيــه شخص واحد وفق قوانين واضحة الحــدود لا يتعداها ، أما حكم الطغيان فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهواؤه وعواطفه .. والحكم الجمهورى على نوعين : فإما أن يحكم الشعب أو من يمثلونه وفق قواعد نيابيــة خاصة تلك هى الديمقراطية وإما أن يكون الحكم فى أيدى فئة من أغنياء الشعب وتلك هى الأرستقراطية . وفى الديمقراطية يستطيع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حــكم الشعب باسم الشعب ، أما فى حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور فى طبقة معينة أو عدة طبقــات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطى هو ذلك الذى يقترب قدر الامكان من الحكم الديمقراطى . أما الحكم الملكى فهو الذى يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها اختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً يحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر فى الحقيقة فى النظام الملكى الاقطاعى الذى ساد معظم الشعوب الأوربية فى العصور الوسطى ، حيث كانت هيئات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبين الطغيان ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك — فيما يرى الفيلسوف — ولا حدود لسلطانه ولا رادع لتصرفاته . إذ « لا نبلاء بلا ملك ولا ملك بلا نبلاء » ، إذ فى هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

(١) روح القوانين الكتاب الأول الفصل الثالث

طاغية[1] أما فى حكم الطغيان فإن الطاغية يخلق بجانبه بعض الأمراء « الكسالى الجهلاء ذوى الشهوات التى لا تحدها حدود » . ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيراً يحمل الأعباء اسما ؛ بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضي نزواته ورغباته باسم ذلك الوزير .

والقوانين تحت الحكم الجمهورى ترتكز على التفصيلية لأن من يضعون القوانين هم أنفسهم الخاضعون لها والمتحملون لمسئوليتها والتفصيلية هنا تعنى التمسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتضحية المصالح الفردية إزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فان أى خطأ فى قوانين الدولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قرارهم أما الحكم الملكى فأساسه الشرف وثقة الشعب فى ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الخوف والرهبة لأن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء للطاغية الذى يبقى حكمه مرتكزاً على هذه الرهبة من جبروته وسلطانه[2] .

واذا كانت تلك هى الأشكال المختلفة لنظم الحكم فانها تؤثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التى تنظم الحياة الاجتماعية فهى قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربى فى مواطنها هذه المبادىء التى يقوم عليها النظام الأساسى أى غرس مبادىء الفضيلة أو الشرف أو الخوف حسب ما اذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن اذا كان لنظام التربية والتعليم هذه المهمة فانه بالنسبة للنظام الجمهورى ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكى والطغيانى ، وذلك لأن من السهل على الطاغية أن ينشر الخوف والرهبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر القسوة فى العقاب ، والوحشية فى معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التى تؤثر فيها وتتأثر بها ؛ فمن الميسور على الحاكم أن يخلق جواً نفسياً يؤدى الى الثقة فى شرفه والطمأنينة الى حكمه[1] . أما فى حالة الحكم الديموقراطى فان توفير الفضيلة أى تدريب الأفراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضحون بصالحهم الخاص فى سبيل الصالح العام – كل هذا ليس شيئاً ميسوراً .

وكذلك يؤثر نوع الحكومة فى القوانين الأخرى التى لا تتعلق بالتربية والتعليم ، فهو يؤثر على القوانين التى من شأنها أن تطمئن الناس على أشخاصهم وأموالهم حتى تستقر الأمور فى المجتمع وحينئذ لا بد من سن القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عقوبات خفيفة عادة تحت النظم التى أساسها الفضيلة أو الشرف ؛ أما فى النظام الطغيانى القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشية غير انسانية . كما يؤدى الشكل السياسى للدولة الى سن قوانين تحمى الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى يخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلا ضمان . أما فى النظامين الجمهورى والملكى فتسن قوانين تحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التى لا تتناسب مع مقدرته المالية ، على أنه من الملاحظ – فيما يرى منتسكيو – أنه كلما كانت الحكومة ديمقراطية تقوم باصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نضع ما يأتى كقاعدة عامة : « فى مقدور الحاكم أن يجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية المحكومين » .

ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً ماسماه منتسكيو قوانين الترف lois somptuaires[2] . فالترف فى أية دولة من

(١) الباب الثانى الفصل الرابع

(٢) الأبواب الثالث والرابع والخامس .

(١) الباب السادس .

(٢) الباب السابع .

الدول انما يكون نتيجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة التى تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلا بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمة ترف لأن الترف يأتى من تمتع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه المتمتع أو المترف من ثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف قليل أو معدوم — فى رأى منتسكيو — فى الدول الديمقراطية أو الجمهوريات التى تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلا ان كل انسان تجد كفايته بلا زيادة ولا نقصان وبحيث لا يكون لديه من الثروة الزائدة ما يجعله يترف على حساب الآخرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هى التى يسودها حسن التوزيع فى الثروة وعدالته ، وهذا هو السر فى أن الأفراد فى كثير من الجمهوريات القديمة كانوا يطالبون دائماً بإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع الثروات فيها أكثر من مرة أما فى الجمهوريات التى تسير على النظام الاستقراطى كبعض المدن الايطالية واليونانية فإن الارستقراطيين فى بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحتم عليهم الاعتدال فى الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن الثروة كانت تكدس فى أيدى الأرستقراطيين ويحرم منها الشعب ، وفى بعضها الآخر ولاسيما عند اليونان كان الأرستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاهية الشعب فى الأعياد وفى الاحتفالات الدينية وشتى المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الأرستقراطى لأن الأرستقراطيين يتحملون عبء الثروة والفقر على السواء . أما فى النظام الملكى فقد تصدر قوانين تحد من الترف لتوفير النقود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة الترف من صفات النظام الملكى لأن النظام الملكى بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف فى الثروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن يجدوا عملا ويموتون جوعاً . وكذلك يوجد الترف فى دولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن الترف فى دولة النظام الملكى يكون نتيجة طبيعية لتمتع الأفراد بحريتهم . أما فى دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أذلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مثل هؤلاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينتهزون الفرصة ويستغلون هؤلاء العبيد الآخرين . لاسيما وانهم يعيشون ليومهم بلا أمل فى الغد غير المضمون ولذلك يحاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف فى أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحث فى جميع أنواع القوانين التى تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسى القائم فيها على أن النظام السياسى ككل شىء آخر قابل للفساد إما بطول « الاستعمال » أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، « الملكية تتحول بالفساد إلى طغيان حاكم واحد والأرستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينما يؤدى فساد الديمقراطية إلى طغيان الشعب»[1] فالسبب الأول مثلا فى فساد الديمقراطية هو أن يفقد الناس روح المساواة التى يجب أن تسود بينهم ، ومن ناحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا زاد التمسك بروح المساواة عن حدود معينة ؛ إذ فى هذه الحالة سيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه فى العمل وبذلك يرى من الخطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من حقه أن يعصيه ، فتضيع الثقة بين الناس وتضطرب المقاييس وتنتشر الفوضى[2] .

٥ — القسم العملى :

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

(١) الباب الثامن

(٢) يراجع فى ختام شكل الحكومة كتاب (منتسكيو كرجل سياسى

W. Struck ; Montesquieu als Politiker, Berlin, 1933.

الحكومات وعلاقتها بالقوانين السائدة فى مجال التعليم والعقوبات والترف، ثم فساد الأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثانى يعالج مسائل هى بطبيعتها أقرب الى العمل منها إلى النظر فيعالج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسى والاسترقاق المنزلى وقوانين الدفاع والهجوم فى الدولة، وأكثر المناخ فى تشكيل القوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهى موضوعات أقل فى جفافهـا من موضوعات القسم الأول (النظرى) وأقرب إلى مشكلة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أن موضوعات القسم الأول يميل أكثر إلى وصف ماهو كائن فعلا بينما موضوعات القسم الثانى لا تقتصر أحياناً على ماهو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيث أن كلا القسمين يبحث فى موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التى تشكل القوانين فى كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعات القسم الثانى فى شئ من التفصيل :

ا ـــ الحرية السياسة

يتكلم منتسكيو فى البابين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو بوصف أنهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضمان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان، ثم ينتقل بعد ذلك ليبحث فى علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التى تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من البـــاب الحادى عشر حتى الباب الثالث عشر . والحرية فى رأيه لا تعنى أن يفعل الفرد كل ما يريد ، ففى المجتمع الذى تسوده قوانين لا يمكن أن تعنى الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ، وعدم إلزامه بفعل « لا ينبغى أن يفعله » وأكبر ضمان للحرية السياسية هو فى مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث تستقل كل منها بالتشريع وتنفيذ القوانين والقضاء على التوالى ولا تتدخل فى شئون السلطتين الأخريين . ويعزى إلى منتسكيو الفضل الأول فى نشر هذا النظام الذى نقله عن النظـــام السياسى الانجليزى مع بعض اصلاحات أدخلهـــا عليه[1] ، فأصبح مبدأ فصل السلطـــات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم دمقراطى فى العصور الحديثة . فالحرية السياسية يجب أن تكون مقيدة وفى حدود القوانين السائدة وذلك « لأننا لو أبحنا لكل مواطن أن يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القوانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » : وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذى يعيش فى ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذى يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك « بل إن الحرية لتبدو فى بعض الأحيان غير متفقة مع حالة بعض الشعوب التى لا تستطيع تحملها والتى لم تتعود على التمتع بهـــا » كالهواء النقى إذ يضر أحياناً بمن كانوا يعيشون فى أماكن تكسوها المستنقعات » ، وفى هـــذه النقطة وفى الكلام عن الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حد ما استعمارياً . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية فى شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ « إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلا لدى كل رجل ذى سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهـــة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد فى المجتمع من رجـــل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، وليس والحال هـــذه ثمة ضمان لتحقيق الحرية أو

---

(١) لقد خصص منتسكيو الفصل السادس عن الباب الحادى عشر لدراسة الدستور الانجليزى ونقده

استمرارها فى أى من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إليها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إيجاد نظام سياسى لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخص فى توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ « لكيلا يستطيع أى ذى سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور بحيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادلها » وذلك على غرار الدستور الانجليزى . فالسلطان يجب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة فى اختصاصاتها ستكون مضطرة بحكم حركة الأشياء للعمل سوياً فى انسجام ووئام . فمنتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً بحساب دقيق ما جبلت عليه من شر وخير ونظر إلى القوى التى تسيطر على الحياة السياسية ووضع لها توجيهاً سليماً يكفل تعاونها وانسجامها ، ولكى « نصل إلى حكومة معتدلة لابد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوائها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها ، أى تقوم بعمل ما يشبه الرافعة فى العالم الفيزيقى حيث نجد قوة فى جانب تعادلها مقاومة فى جانب آخر »

ويستعان فى تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجنائية التى تبين لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الدينى فى تهذيب الأخلاق وتمسك الأفراد بالفضيلة التى هى فى إطاعة القوانين « فمن المفيد جداً أن يعتقد الناس فى وجود الله لأن فى نكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد (أى لضياع حريتهم) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصيانهم وتمردهم ... والحاكم الذى يحب الدين ويخشى الله هو كالأسد الذى يخضع لليد التى تحنو عليه أو الصوت الذى يهدئه . والحاكم الذى يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذى يقرض السلسلة التى تحول بينه وبين الهجوم على المارة فى الطريق والحاكم الذى لا دين له بالمرة كالأسد المخيف الذى لا يشعر بحريته إلا عندما يهجم ويفترس . فالدين الذى ينادى به منتسكيو يهدف إلى « استئناس الأفراد » أكثر مما يهدف إلى اخضاعهم لعناية الهية .

ب — علاقة القوانين بالمناخ :

ولم يكن منتسكيو أول قائل بأثر العوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقاليد والقوانين السائدة فى المجتمع ، بل سبقه إلى ذلك كثيرون نخص بالذكر منهم أبقراط فى رسالته « عن الأجواء والمياه والأمكنة » وأفلاطون فى كتاب القوانين وأرسطو فى كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وابن خلدون عند العرب الذى يتحدث فى الفصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر وكثير من أحوالهم ثم عن اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم » وفى العصور الدينية نجد مالبرانس وبودان الفرنسيين وماكيافلى الإيطالى والطبيب الانجليزى الشهير جون أربثرى ومنذ القرن التاسع عشر نشأت مدرسة بأكملها تدعى مدرسة البيئويين Environmentalists (١) تقوم على بيان مدى تأثر النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس ويتزعم هذه المدرسة العالم الألمانى راتسل Raetzel ويبحث منتسكيو هذا الموضوع فى أبواب خمسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى الباب الثامن عشر . فالعادات والنظم والقوانين تتأثر بالمناخ السائد فى الإقليم ذلك « أن الناس فى المناطق الباردة تقل حساسيتهم لأنواع السرور ، على حين تكبر هذه الحساسية فى المناطق

(١) تراجع فى هذه النقاط مؤلفاتنا عن تاريخ الفكر الاجتماعى وأسس علم الاجتماع ، ومنتسكيو .

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمى فى المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع بنفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الألم نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة (الله) قد أراد أن يكون الألم متناسباً فى شدته مع ما يحدثه من اضطراب فى الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة لشعوب الشمالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والرقيقة فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم[1] فالمناخ «ذو أثر فيزيقى ضخم لاشك فيه على الأعصاب والعضلات الإنسانية ومن ثم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها إلى عوامل مناخية ، وعلى ذلك يجب أن تكون القوانين السائدة فى المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة ! ويحـاول منتسكيو فى عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء فى الجسم الإنسانى وما به من عصارات وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطبـاعه « فقوة الناس أو حيويتهم مثلا تكون أكبر فى المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يؤدى إلى نتائج ضخمة إذ يكون لدى الأفراد ثقة أكبر فى أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورغبة أقل فى الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسى والشك والخداع ! ولكن هذا فى المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحيانا من الارتفاع فى بعض المناطق بحيث يصير الجسم بلا قوة .

وتنتقل الضربة للعقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية الأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً ! ! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم التأثر بالعقاب المعنوى وتأنيب

(١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

الضمير ، وذلك مع ميل للاستعباد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ —كما سنرى— كما يرجع كثيراً من النظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يرجع الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذى يؤدى فى النهاية الى انشاء تلك النظم وتثبيتها ، فمثلا تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء فى المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة فى الدم وهى النسبة التى يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الخمر المناطق الباردة بالعكس لتبخير نسبة من الماء الزائد فى للدم بسبب عدم وجود العرق . ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمنـاخ السائد فى شبه الجزيرة وقال « ان القانون الإسلامى الذى يحرم شرب الخمر هو قانون مناسب لمناخ البـلاد العربية[1] وان كان الخمر لم يحرم عند العرب الا فى العصر الإسلامى ، وذكر أفلاطون وأرسطو أن الخمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة فى العصـور القديمة [2] .

حـ — المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى :

ويعزى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى فى بعض المجتمعات[3] والرق المدنى هو النظام الذى يجعل من حق شخص تملك شخص آخر بحيث يصـير السيد المطلق لحياته وأمواله . ويميز منتسكيو بين الرق المدنى والرق السياسى ، والرق السياسى هو ما يشاهد فى الدول التى تتبع النظام الطغيانى حيث يصبح الأفراد عبيدا مسترقين للطاغية . وبعد أن يبين منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الرومانى كأسرى الحروب والمدين الذى لا يوفى دينه وأبناء الأرقاء يبين كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معين

(١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاشر

(٢) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

(٣) روح القوانين الباب الخامس عشر

لأهل دين آخر ، ويحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبيناً أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو يحول السادة الى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم ونزعاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أى عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما يباعد بينهم وبين الأعمال الفاضلة التى يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأفكار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود فى أفريقية !!! اذ أن استرقاقهم ضرورة لا بد منها — فيما يرى — لإنجاز المشروعات الكبرى التى يتطلبها الاقتصاد الأوربى !!! كما يعلل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعياً أن السلالات السمراء لا نفوس خيرة لها ، « فلا نستطيع أن نفهم — كما يقول الفيلسوف المتحيز — أن الله الذى هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة فى جسم أسمر تماماً » !! ثم يسوق البراهين على أن الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستندا الى مايسود هذه الشعوب من عادات غريبة !! ويختم كلامه هنا بخاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية « اننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشــعوب أناس والا لبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحيين ! » وهو هنا يشير الى التفسيرات الخاطئة التى فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم السمر ويؤكد — وهنا موضع التفسيرات الخاطئة — أن السمر وجدوا ليخدموا البيض . وهذا أبعد مايكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التى تقول « كتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء » لا تعنى — فى رأينا — أكثر من أن حاماً لما عصى أباه لم يبارك الله له فى أولاده فكتبت عليهم الذلة بينما كان سام مطيعاً لأبيه فبارك الله له فى أولاده ، فهى فى أصلها آية تحث على طاعة الوالدين واحترامهما .

د — الاسترقاق العائلى والمناخ (١)

والاسترقاق العائلى نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ؛ أشبه بشىء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل فى تعدد الزوجات وتطليق الرجال للنساء وطردهن وحبسهن وفرض الحجاب عليهن . ويذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائد ، ففى المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة بسرعة أى فى سن الثامنة أو التاسعة فتتزوج البنت وهى طفلة ثم تبلغ سن الشيخوخة فى سن العشرين . وعلى ذلك لايتوفر للنساء فى تلك المناطق العقل والجمال فى آن واحد فالبنت تكون جميلة فى سن المراهقة أى فى سن ثمانى سنوات ولكنها تكون مجردة من العقل .

وعندما تبلغ سن العشرين وتبدأ مواهبها العقلية فى أن تؤتى قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر ثم القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش فى تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجمال والعقل كليهما لازم لكى تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولايغنى الجمال عن العقل فى سن الثمانى سنوات كما لايغنى العقل فيها عن الجمال فى سن العشرين . ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثانية وثالثة ورابعة لأن المرأة تفقد جمالها بسرعة ولأن الرجل عادة أبطأ من المرأة فى الوصول للشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا فى المناطق الحارة ، أما فى المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لسن الشيخوخة فى سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل بالمرأة .

أما فى المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

(١) الباب السادس عشر

برودة الجو فى احشاء الحمر بينما نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعة للدفاع عن نفسها ومن هنا نجد لها عقلاً أرجح وبالتالى يكون لها السيطرة فى المجتمعات الباردة المناخ . ولقد نجح الدين الاسلامى — فيما يرى منتسكيو — فى الانتشار فى المناطق الآسيوية والأفريقية لسماحه بتعدد الزوجات الذى يتفق مع مناخ تلك الأقاليم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لاتسمح إلا بزوجة واحـــدة ونجحت بالعكس فى الانتشار فى أوروبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأوربى ! على أن ثمة عاملا آخر يؤدى إلى انتشار تعدد الزوجات فى المناطق الحارة، وهو أن لوازم الفرد المعيشية فيها أقل من لوازمه فى المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث فى المناطق الحارة يفوق كثيراً انجاب الذكور وبالعكس فى المناطق الباردة وعلى ذلك يسود نظام تعدد الزوجات فى المناطق الحارة فى توفر عدد الإناث .

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات — فيما يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسية ولما كان النساء فى الجو الحار — كما رأينا — لايتمتعن بعقل راجح فى حالة تمتعهن بالجمال كان لزاماً على الرجال أن يعدوا لهن « أقفالا » ويحبسوهن خوفاً عليهن ! وذلك بدلا من الالتجاء إلى غرس مبـــادئ الأخلاق الفاضلة فى نفوسهن ، فالحجاب أو منـــع الاختلاط يقوم مقام المبادئ فى البقاع الحارة .

وبمثل تلك الطرق يبرهن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسى مرتبط بالمناخ الذى يسود الإقليم[1] والاسترقاء السياسى بمعنى وقوع دولة تحت حكم أخرى تتصرف فى شئونها كما يعنى حكم الطغيان الذى يخضع فيه ملايين الأشخاص لنزوات فرد واحد . والاسترقاق السياسى يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تؤدى بالأفراد إلى التكامل والضعف الجسمى وجمود الملكات العقلية مما يؤدى إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ فى المناطق الباردة . ومن هنا نجد — فيما يقول منتسكيو — الشجاعة والتيقظ فى المناطق الباردة والجبن والاستكانة فى المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخهم تحت سيطرة الاستعمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستبدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخهـــا الطويل لثلاث عشرة غزوة كبرى منها غزوات الاسكيتيين والميـــديين والفرس واليونان والرومان والعرب والمغول والتتار ...الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهى غزو الرومان والأقوام المتبربرين وغزوات شرلمان ، ثم النورمنديين وثمة سبب آخر فيزيقى أدى إلى الاسترقاق السياسى فى المناطق الآسيوية وسيادة النظم الديمقراطية فى أوروبا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ فيها امبراطوريات كبرى مترامية الأطراف لأن معظم أراضيها منبسطة والجبال الموجودة بها لاتغطيها الثلوج إلا نادراً ، ثم إن جزءاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل تؤدى إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة امبراطوريات واسعة ولذلك يجب أن يكون الحاكم طاغية حتى يستطيع السيطرة على تلك البقاع المترامية الأطراف ، فالحكم الديمقراطى هنا لا يتفق مع طبائع الأشياء .

أما فى أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة فى اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالا طبيعيا جعل من الضرورى نشأة حكومات فى الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نشأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف فى طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لا يستطاع ضمه

(١) الباب السابع عشر

إليها أو اخضاعه . وبمثل هذه الطريقة يبرهن منتسكيو على أن للقوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها المجتمع[1] .

هـ ـ القوانين وعلاقتها بالمبادىء التي تكون الروح العام في المجتمع [1]

والروح العام Esprit général يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ الحكومة السائدة ..والعادات والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة ، فمثلا نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان ...» ونجدهنا أن منتسكيو قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي سيقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دوركايم في فرنسا وفندت في ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام بمثابة تيار فكرى عام يسيطر على المجتمع وهو يختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى وفق مايحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم فلا يصدرون من التشريعات مايتنافى معه لأنه يمثل الذوق العام للمجتمع فالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشيا مع هذا الروح وإلا فشل وأتى بعكس المقصود منه : فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن اصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالروح العام وعلى ذلك سيكون مثل هذا القانون تعسفيا ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها :

« فإذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة » . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شبه تام للمناخ ومن هنا نجد أن ثمة شعوباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها ومن هنا نتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق البارد ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه مبلبل الفكر ، إذ بعد أن يوصى المشرعين بضرورة احترام العادات والتقاليد والروح العام نجده يضع للفصل الخامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا نصه « في أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوىء المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوىء ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع يجب عليه أن يعمل على مكافحة مايكونه المناخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعي الهند والصين ونستطيع أن نوفق بين رأيي منتسكيو في هذه النقطة إذا تذكرنا أنه يفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظيم سلوك المواطن من حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي ومدني معين بينما تتجه العادات إلى تنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يعيش في جماعة من بني جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينما تقوم العادات على الاستمالة والإغراء ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن النواحي التي ينظمها المشرع

(١) الباب الثامن عشر .
(٢) الباب التاسع عشر

بقوانين يجب أن يراعى فيها القضاء على مساوىء المنخ بينما النواحى المنظمة بعادات وتقاليد يجب ألا يتدخل فيها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحسنى وبشكل طوعى لا إكراه فيه .

و — علاقة القوانين بالدين السائد فى المجتمع.[1]

وكنا نود أن نعرض لرأى منتسكيو فى الدين فى شىء من التفصيل لولا أنه قد غلب عليه التعصب الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بينه وبين المنهج العلمى السليم ، ولقد حمل منتسكيو على بيل Bayle الأديب الفرنسى الشهير الذى كان يرى أن الشخص المفكر لوجود الإله خير من الشخص الذى يعبد الوثن وكان بيل معروفاً بنزعته ضد الدين إذ كان فى الواقع مبشراً بكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدين « والمتحررين » من سلطة الدين أمثال ڤولتير ، وكان منتسكيو يؤمن بأن التدين بأى دين « خير ألف مرة من عدم التدين إطلاقاً » . وينتقل منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقوانين السائدة ، فيدعى أن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطى بينما الأديان الأخرى تتفق مع حكم الطغيان ! ويسوق كتعليل لذلك أن المسيحية حرمت تعدد الزوجات ومن ثم سمحت للحاكم بأن يكون أكثر صلة بالناس .

أما الأديان التى تسمح بتعدد الزوجات فانها تؤدى إلى قطع صلة الحاكم بالناس ! وهذا هو السبب فى انتشار المسيحية فى أوروبا لأنها تتفق مع النظم الديمقراطية التى تسود تلك القارة بينما انتشرت الأديان الأخرى فى آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد فى تلك القارة ، وأخيراً يوازن بين المذهب البروتستانتى والمذهب الكاثوليكى فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكى يتناسب مع النظام الملكى بينما يتلاءم البروتستانتى مع النظام الجمهورى .

ولما كانت الشعوب الشمالية فى أوروبا تتميز بروح الاستقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب أوروبا فانها لم تتردد فى اعتناق البروتستانتية لأنه مذهب يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية ، إذ لا تعرف البروتستانتية التنظيم الكنسى التصاعدى فى مشكلة الحاد الصارم كما تعرفه الكاثوليكية ، ولا تعرف تلك الرئاسات التصاعدية التى تنتهى بالبابا ، وكل تلك الصفات تتفق مع النظام الجمهورى . بينما تعلقت دول جنوب أوروبا بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسى الذى يتناسب مع تدرج الملكية والرئاسات التى تسود فيها . ثم يدرس منتسكيو الشعور الدينى دراسة مستفيضة أدت به إلى استخلاص بعض القوانين فهو مثلا يذهب إلى أن التعلق بالدين يزداد كلما ازدادت الطقوس التى تفرض على أتباعه لأن كثرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد والإيمان الذى يعتنقه ويستنتج قانوناً آخر وهو أنه لما كان الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب بالخوف فإن الديانات التى قالت بالجنة والنار والثواب والعقاب فى حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد أكثر من الديانات التى لا تقول بحياة أخرى يسودها العقاب والثواب ، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان التى لا تعرف ديانتها الثواب والعقاب فى حياة أخروية لا تتمسك كثيراً بديانتها إذ تتركها بمجرد التبشير لتعتنق المسيحية أو الإسلام مثلا ، وتلك هى بعض أمثلة من بين كثير من الأمثلة التى يبين بها العلاقة بين الدين والقوانين :

ز — نواح أخرى

ويمثل هذا الأسلوب بين منتسكيو فى أبواب شتى كأبواب الثامن عشر والعشرين والثانى والعشرين والثالث

(١) الأبواب الرابع والعشرون والخامس والعشرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والتربة، ثم التجارة ثم النقود والسكان — يدرس علاقة القوانين بهذه النواحي مستنتجاً استنتاجات على درجة خطيرة من الأهمية أحياناً : فمثلا إذا كانت الأرض قابلة للزراعة فأننا نجد السكان مشغولين بمصالحهم الخاصة ولا يكون لديهم أي اهتمام بتحقيق حريتهم مما يجعلهم أسهل انقياداً للحكم الطغياني ، بينما إذا كانت الأرض جدباء لا يجد السكان ما يشغلهم عن تحقيق حريتهم ، كما أن هذه الأرض لا تكون عادة مطمعاً للغزاة وبذلك تسود عند أهلها الشجاعة والعزة والتمسك بالحرية .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش usure والربا ذى الفائدة المعتدلة Prêt à intérêt ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثانى لأن « النقود علامة ورمز للقيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التى يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء يمكن أن تشترى وتستأجر ، على حين أن النقود التى تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر بدون أن تشترى » ، ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المجتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التى سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مبيناً أن الضرائب تقل أكثر فى ظل النظم الديمقراطية منها فى ظل العبودية والدكتاتورية .

٦ — قسم المتفرقات

ويبدو أن منتسكيو قد أضاف أبواب هذا القسم بعد الانتهاء من تأليف كتابه لأنه يعالج فى عدة الأبواب موضوعات متفرقة . كما أنه يقتصر فى هذه الموضوعات على مجرد السرد دون استنتاج نتائج منها أو دون دراسة لروح القوانين وهى الغرض الأصلى من تأليف كتابه . ثم إن هذه الأبواب لا أهمية لها الآن خاصة ؛ لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففى الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية فى فرنسا فى عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى الفصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام المواريث عند الرومان ، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية فى فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يؤثر من قريب أو بعيد فى تشكيل القوانين . ولقد كان المؤلف يستعين بمئات الأمثلة من النظم المختلفة التى كانت سائدة عند القدامى ومجتمعات العصور الوسطى والحديثة ليدلل بها على صحة استنتاجاته فكتاب روح القوانين من هذه الناحية موسوعة كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسيولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلماء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذى يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الاطلاق .

٧ — آراء العلماء فى روح القوانين

لقد اختلف العلماء — كما هى العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولاسيما كتاب روح القوانين الذى كان المؤلف يستهدف فيه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجتماعية لا فى فرنسا وحدها بل فى جميع الدول . ولذلك نجد ميسار Mussard وزير جمهورية جنيف أنذاك، والذى لعب دوراً ضخماً فى سبيل نشر كتاب روح

القوانين ، يقول « إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالمياً ، ذا دراية بجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم[1] ويقول مواطن منتسكيو الفرنسى فرنيه Vernet بمناسبة قراءته لروح القوانين ، مخاطباً المؤلف « إنك فرنسى ومواطن عالمى صالح ، فكم أعطيت للجنس البشرى فى كتابك من دروس ! ! إننا نجد فى روح القوانين أشياء نافعة بقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشرى[2]. ويؤكد ذلك المفكر الطليانى تشرارى P. Cerari الذى يخاطب منتسكيو قائلا «إن ملاحظاتك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إلى مستوى الكمال والسعادة بالقدر الذى يستطيعه كل منها . لقد اكتشفت نظاماً وسط الخليط اللانهائى غير المنظم للأهواء الإنسانية . وإنك لتوحى إلينا بآراء تحمل فى طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الخبرة التى تسود كرتنا الأرضية » . والواقع أن مؤلفات منتسكيو على العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذى فيه أفقر ما تكون نشراً لروح الحرية والمناداة بالاصلاح الإجتماعى ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لآرائه . لذلك كان اللورد بولكلى الانجليزى يثنى عليه لنقده للدستور الانجليزى ، وهو النقد الذى أدى إلى إصلاح كثير من نواحى هذا الدستور وأدى إلى تثبيت الحياة الديمقراطية فى انجلترا ، إذ يقول بولكلى « أما عن الصورة التى رسمتها للدستور الانجليزى فإنها تبدو لى صحيحة فى كل جزء من أجزائها . ويرى هذا الرأى نفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر منى ، والفصل الأخير من الجزء الأول (يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

(١) عن Dedieu ; Op. Cit. (٢) نفس المرجع

الدستور فحسب ، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك[1] ويقول دالمبير فى مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقرية مؤلفه وفضيلته وبتقدم العقل البشرى فى قرن سيعد منتصفه فترة خالدة فى تاريخ الفلسفة[2]

وإلى جانب ذلك نجد كثيراً من العلماء والمفكرين ينقدون منتسكيو ففولتير بالرغم من ثنائه على روح القوانين فى عدة رسائل ، يحمل على نقص استقراء منتسكيو فى كثير من رسائل أخرى ، فيقول فى رسالته إلى أوى « إذا أردت أن تحقق ما ذكره منتسكيو من نصوص فإنك لن تجد منها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذى كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يتم كتابته ، إذ زعم أن منتسكيو لم يفعل شيئاً أكثر من وصف الحالة القائمة فعلا ، وهو بعمله هذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية ! ! ! إذ وصف هذه المجتمعات بخيرها وشرها وبما تحتوى عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجير هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هو العالم كما كان يحكم وكما يحكم الآن » . فماذا يفيد الناس من ذلك . ويعتقد هلفسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو فى ذلك الكتاب الذى استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرسيه السياسى والفيلسوف الفرنسى المشهور لرأى هلفسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فيها وهو أن الكتاب يحد

(١) قارن
R.M. Rayner ; British Democracy, London, 1947.
(٢) D'Alembert ; Discours Préliminaire de l'Encyclopédie.

أولا موسوعة علمية كبرى فى علم الاجتماع الوصفى sociography إذ يضع فيه مؤلفه وصفاً شاملاً لمئات العادات والتقاليد والقوانين التى سادت المجتمعات فى شتى عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التى أظهرت أن النظم الاجتماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هى تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا تقل فى وقتها عن القوانين التى تسود العالم المادى فكان منتسكيو بهذا المبشر الأول لظهور علم الاجتماع الحديث ، حتى أن مؤلفاً مثل إميل لازباكس[1] قد أطلق على منتسكيو اسم « أرسطو علم الاجتماع » فأثره فى إنشاء هذا العلم وفى توجيه المفكرين فيه فى العصور اللاحقة عليه لا يقل بحال ما فى رأى لازباكس عن أثر أرسطو فى الفلسفة والفلاسفة .

٨ — كتاب روح القوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نختم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبير بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المنهج الذى اتبعه كل من مؤلفى الكتابين فمثلا من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناخ والتربة على ألوان الشعوب وتفكيرها ونظمها ، فابن خلدون مثلا يدرس فى المقدمة الثالثة من الفصل الأول « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ، وفى المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث « فى أثر الهواء فى أخلاق البشر » وفى المقدمة الخامسة يبحث « فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار » ... الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساؤل عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلدون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التى ذكرها . والواقع أن الترجمات التى صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير لأن هذه الترجمات قد تمت بعد وفاة منتسكيو .

ولكننا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بترجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوى كما أطلع مثلا على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوى بفضل اتصاله بسفير العجم فى باريس وربما يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما بكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وابقراط وأرسطو فى الموضوع . وأيا ما كان السر فى هذا التشابه فإنه كان دائماً ومازال محل نقاش بين المفكرين .



(١) E. Lasbax ; La Cité Humaine, Paris, 1927.

المسالك والممالك للاصطخرى

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

لم يمض قرنان من الزمان على ظهور الإسلام حتى كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فساحا فى قارتى آسيا وإفريقية ؛ وكان زمن التوسع والفتح قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقـافة ؛ وأدى التوسع السياسى وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة أهمية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامى ؛ وبدا أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد اتساع رقعة الدولة ، إذ أصبح من الضرورى معرفة الطرق التى تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ، وكان لابد من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ؛ فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها مما يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع .

ومن قبـل كان الحج يتطلب معرفة بطرق القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسـه عاملا له أهميته فى زيادة التعـارف بين المسلمين وتبادل المعلومات . فقد كانت مكة ملتقى آلاف من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق . وهم من أجنـاس مختلفة ولكل منهم بيئته الاجتماعيـة الخاصة ؛ ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه بالمؤتمرات فى عصرنا الحـديث يرحلون إليها ويشاركون فيها .

وكان المهتمون بتقويم البلدان يجمعون وهم فى طريقهم إلى الديار المقدسة كثيراً من المعلومات عن الأراضى التى يمرون بها ، فإذا ما بلغوا غايتهم والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند أول بيت وضع للناس ، استمعوا إليهم ودونوا عنهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشئ الكثير عن طريق السماع .

وبجانب الحج اعتمد كثير من الجغرافيين المسلمين فى دراساتهم على الرحلة والانتقال فى البر والبحر على السواء ، ونقرأ الكثير عن رحالة قضوا سنوات طوالاً فى السياحة فى أنحاء الامبراطورية الإسلامية ، بل وإن منهم من تخطاها فأوغل فى بلاد لم يكن قد وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة اليعقوبى ، وابن حوقل والمسعودى والمقـدسى ، والبكرى ، وابن جبير ، وابن بطوطة ، وغيرهم كثير .

وينقد المقدسى الكتاب الذين لم يحفلوا بالرحلة والأسفار فيقول عن ابن خرداذبة إنه « جمع الغرباء

وسألهم عن الممالك ودخلها ، وكيفية المسالك إليها : ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها » ويقول عن البلخى « إنه اختصر ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال » ثم يشرح منهجه هو فى البحث ، فيذكر أنه لم يبق شئ مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق فى أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول: « قد تفقهت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقانيين الثرائد ، ومع النواتى العصائد . . . وسمت فى البرارى ، وتهت فى الصحارى ، وأشرفت مراراً على الغرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت فى السمائم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجهال » والحق أن هذه كلها تجارب حرية بأن تخلق جغرافيا يشار إليه بالبنان :

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عن البلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر فى هذه السبيل ، ولم تكن المعلومات التى يرويها هؤلاء وهؤلاء تدون فى رسائل مستقلة فى أول أمرها ولهذا كانت تدمج أخبارهم فى كتب الجغرافية الوصفية .

كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التى كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المتاخمة لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيما نظن كتاب « المسالك والممالك » الذى كتبه ابن خرداذبه حوالى سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤م) ثم توالت بعده الكتب ، ومنها كتاب بنفس الأسم لأحمد بن الطيب السرخسى (المتوفى سنة ٢٨٦هـ ٨٩٩ م) تلميذ الفيلسوف الكبير أبى يوسف الكندى وقد ضاع كتاب السرخسى فيما ضاع من تراثنا المجيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة « كتاب البلدان » لابن واضح اليعقوبى الجغرافى المصرى الذى ساح فى البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات (المحيط الأطلسى) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات فى سنة ٢٨٤هـ —٨٩٧م ثم كتاب « المسالك والممالك » للمروزى (المتوفى فى ٢٧٤ هـ — ٨٨٧ م) وكتاب « المسالك والممالك » للاصطخرى موضوع هذا الحديث .

— ٢ —

والإصطخرى هو أبو اسحاق ابرهيم بن محمد الفارسى والمعروف بالكرخى فى بعض الأحيان ، وينسب إلى اصطخر وهى مدينة فى فارس ، ويذكر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحيرات والمناقع التى تحيط بها حيث كانت تقوم فى وادى مرغاب الضيق الذى يسمى الآن وادى « مرودشت » ، غير بعيد من مدينة برسبوليس القديمة التى كانت عاصمة الأكمينيين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر قامت اصطخر إلى الشمال منها ؛ بل واستخدمت أطلال برسبوليس فى بناء المدينة الجديدة ؛ ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً فى تاريخ الفرس لقيامها فى منطقة بعيدة منعزلة ، ولهذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحين .

وإذا كنا نجهل تاريخ المدينة التى ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لا نعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقى وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من بعده ، وحتى ياقوت الحموى الذى اعتمد عليه وهو يصنف كتابه « معجم البلدان » اغفل ترجمته بل والإشارة إليه فى كلامه عن بلدة اصطخر مكفتيا بتسميته فى مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذى يحفل كتابه بأسماء من هم أقل نباهة من أبى إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل ولد مغموراً ثم اشتهر فيا بعد ، وخاصـــة إذا كان مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجهل تاريخ وفاته وقد أصبح من المؤلفين المعروفين ولكننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أى حال . ومن هذه القرائن مايرويه ابن حوقل فى كتابه « المسالك والممالك » من أنه التقى بالاصطخرى فى بغداد فى سنة ٣٤٠ هـ — ٩٥١م .ومنها ما يذكره الإصطخرى نفسه فى إشارة عابرة فى الفصل الذى عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول « ورأيت على باب كسن صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالحميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند فى أيام مقامى بها ، وأحرق الباب ،وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الباب أبو المظفر محمد بن لقمان ابن نصر بن احمد بن أسد كما كان من جديد من غير تلك الكتابة » وقد كان أبو المظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبدالملك بن نوح بن نصر الساعانى المتوفى سنة ٣٥٠ هـ — ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لايزال حيا يرزق فى العقـــد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار فى هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) ولانستطيع بعد ذلك أن نحدد أى تاريخ !

— ٣ —

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين يمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسى « فهو لم يلوح البلدان ولا وطىء الأعمال » ولا يحدثنا الرجل عن الرحلات التى قام بها وهو يجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك فى أنه زار بعض البلدان التى وصفها ونجد فى كتاباته إشارات مقتضبة تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : « وليس بمكة ماء جار ، إلا شىء بلغنى بعد خروجى عنها أنه أجرى إليها من عين كان عمل فيها بعض الولاة ،فاستتم فى أيام المقتدر أمير المؤمنين » ويتحدث عن الحجر التى كانت بها ديار ثمود الذين قال عنهم القرآن الكريم (وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين) ويقول : «ورأيتها بيوتاً مثل بيوتنا فى أضعاف الجبال» ويذكر أنه رأى فى مدين البئر التى استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت مغطاة قد بنى عليها بيت .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، نستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار ديار العرب ،وديار مصر ، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق ،وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث فى كل منها وأى البلاد زارها فى كل إقليم . فاذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس موطنه الأصلى التى كان يعرفها حق المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدنها ، وزمومها ، وأحيائها ، وحصونها ، وبيوت نيرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فان للاصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التى وصفها فى كتابه ، أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا نستطيع أن نقطع برأى فى مدى خبرته بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على النقل أو السماع .

بيد أن الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التى نقل عنها ولا يذكر شيئاً عمن سمع منهم ، وإنما يكتفى بقول بلغنى كذا وكذا ، وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيا بعد إذ جعل « دى غويه » يتهمه بأن كتـــابه ليس سوى نسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ — ٩٣٤ م) وهى تهمة لم يعززها

دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولهما : أن الإصطخرى أخطأ حينما ذكر فى مقدمة كتابه أن « الغرض منه هو تصوير هذه الأقاليم التى لم يذكرها أحد علمته » وكان البلخى قد سبقه إلى ذلك وألحق بكتابه الذى يصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق عليها ك . ميللر K. Miller فى كتابه « الخرائط العربية » Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يطلع فعلاً على خرائط البلخى ، وكان صادقاً حينما زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقليم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً للبلخى ؛ والذى نرجحه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخى واعتمد عليها فى وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتابه فادعى أنه أول من يخرج مؤلفاً فى وصف الأقاليم على هذه الصورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخرى أشار إلى جهود من سبقه ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل فالأساس الذى اتخذه لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذى سار عليه أبو زيد .

أما الأمر الآخر الذى دعا دى غويه إلى التشكك فى نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض نسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصلى إذ نقرأ عليها « المسالك والممالك (صور الأقاليم) » وهذا العنوان الإضافى هو اسم كتاب البلخى . ولكن هذا لا يكفى شبهة لكى نشك فى نسبة المسالك والممالك إلى الإصطخرى : فصور الأقاليم عنوان ليس وقفاً على البلخى وحده ، وربما يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه يختلف عن كتب المسالك الأخرى فى أنه يعتمد على المصورة الجغرافية ، وأراد أن يبين ذلك فى العنوان ، فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان الأصلى للكتاب ؛ أو ربما لا يكون الإصطخرى مسئولا عن شىء من ذلك ، وإنما ترجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبى زيد البلخى شهرة بين رواد علم تقويم البلدان ؛ فوضعوا عنوان كتابه مضافاً إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور ليروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

وبجانب هذا كله ، هناك من الأدلة المادية ما يؤكد نسبة الكتاب إلى الاصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الاصطخرى فى بغداد ، ونرجح أن ذلك كان فى نحو سنة ٣٤٠ هـ — ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا ؛ وأنه عرض عليه كتابه فراجعه هو والخرائط بناء على طلبه ، ومعنى هذا أن للاصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ؛ ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الاصطخرى يستطيع أن يكون جريئاً إلى حد أن يعرض على ابن حوقل كتاباً منتحلا ويسأله إصلاحه .

ويؤكد المقدسى وهو من أعلام مدرسة البلخى لرسم الخرائط أنه فى إعداد خرائطه قد بذل غاية جهوده ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة بعد أن درس عدداً من الرسوم ، منها رسوم ابرهيم الفارسى (الإصطخرى) ويرى أن هذه الرسوم « تدنو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ فى كثير من المواضع .

وأظن أن فى هذا كله ما يكفى للتدليل على أن الكتاب هو للاصطخرى وليس لأحد سواه .

— ٤ —

والإصطخرى كاتب ذو منهج ، وقد بدأ كتابه بشرح هذا المنهج الذى اختطه لنفسه فيقول : « أما بعد ، فإنى ذكرت فى كتابى هذا أقاليم الأرض على

المالك : وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ، وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت كل قطعة أفردتها مفردة مصورة ، تحكى موضع ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ، وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الأقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة الإطالة . التي تؤدى إلى ملال من قرأه ، ولأن الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم . التي لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى شيء من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوزنا في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ، فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذى لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ، ومقدار كل إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل إقليم من ذلك مفصلا علم موقعه من هذه الصورة ، ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لما يستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث . وسائر ما يكون عليه أشكال تلك الصورة ، فاكتفيت ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ، بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ، وسائر ما يحتاج إلى علمه ...»

ومن هذه العبارة نخرج بعدة حقائق منها

● أن الأصطخرى حدد نفسه منذ اللحظة الاولى بأن كتابه في « الجغرافية الإقليمية » وليس في « الجغرافية العامة » التي كتب فيها معظم من تقدمه ، فهو لم يقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، وإنما كان هدف كتابه أن يصف بلاد الإسلام ومدنها .

ومفهوم « الإقليم الجغرافي » واضح في ذهن الإصطخرى ، فهو لا يعني تلك الأقاليم السبعة التي اصطلح عليها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من الأرض تحكمها دولة بعينها ، وإنما هو منطقة جغرافية ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متميزة ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع أنهما معاً تحت حكم السامانيين ، ويجعل كل منهما إقليماً قائماً بذاته ، ويعلل بين الحين والحين السبب في أنه ضم جزءاً إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول مثلا : « وضممنا الختل إلى ما وراء النهر ، لأنها بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خرارزم إلى ما وراء النهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهى أقرب إلى بخارى منها إلى مدن خراسان ، ويجعل الأصطخرى كلا من بلاد العرب ، ومصر ، والمغرب ، وبحر الروم ، وبحر الخزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها والواقع أن أى جغرافي يدرس ديار الإسلام في العصر الحديث دراسة إقليمية ، لن يختلف مع الإصطخرى إلا في التفصيلات.

● ولم يكن الإصطخرى موسوعياً يضمن كتابه كل ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجوز عن ذكر كثير من الأمور التي تحفل بها كتب الجغرافيا العربية « إذ أن ذلك يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى شيء من ذلك من أهل كل بلد » :

ومع ذلك فإن كتاب الإصطخرى لم يخل من أخبار ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات سمع بها ولعل طرافتها هي التي جعلته يحرص على أن

يضمنها كتابه ، ففى مصر مثلا «سمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة » ، وباليمن « دابة تسمى العداد ، بلغنى أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدوّد جوف الإنسان حتى ينشق » ، وفى شنترين (بالأندلس) « تقع من البحر فى وقت من السنة دابة تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر فى لين الخز لونه لون الذهب لايغادر منه شيئاً ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وتنسج منه ثياب ، فتتلون فى اليوم ألواناً » .

● ويحتفل الرجل بالخريطة الجغرافية أيما احتفال . فهى عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ماتقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو فى هذه الناحية منطقى إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خريطة يفتتح بها الكتاب ليعرف من يطلع عليها موقع الإقليم الذى يصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافى السليم الذى نتبعه فى الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الكافية لأى إقليم من أهم الأسس التى تقوم عليها دراسته . ولا يغالى الرجل فى أهمية خريطته العامة ، ولذلك نجده يعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل إقليم ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث » ثم يتبع هذه الخريطة للعالم بالخرائط الإقليمية فيفرد لكل إقليم صورة على حدة .

— ٥ —

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان « أول الكتاب » يشرح فيها الغرض من كتابه والمنهج الذى اتبعه فى تأليفه والأقسام التى يقسم إليها بلاد الإسلام ، ثم يدرس الخريطة السياسية للعالم المعروف له أى «صورة الأرض» عامرها والخراب . مقسومة على الممالك ، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو مانعبر عنه فى مصطلحنا الحديث بالدول العظمى أربعة هى :

١ ـ مملكة الصين

ويحدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فيها يأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر فى هذه المملكة ومعنى ذلك أرض يأجوج ومأجوج عند الإصطخرى هى جهات شمال أوروبا وشمالها الغربى . ويدخل فى مملكة الصين « سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ، ومن دان بدين أهل الأوثان منهم » .

٢ ـ مملكة الهند

وتدخل فيها السند وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدينهم ويقع فى شرقها بحر فارس (وهو الاسم الذى يطلقه الإصطخرى على المحيط الهندى كله) وفى غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفى شمالها مملكة الصين

٣ ـ مملكة الروم

وشرقيها بلاد الإسلام وغربيها وجنوبيها البحر المحيط ، وشماليها حدود عمل الصين « لأننا ضممنا مابين الأتراك وبلد الروم من الصقالبة وسائر الأمم ممن دان بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الخلص فى نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالبة : « أما ما ضممنا إليهم من الإفرنجة والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد .

٤ ـ مملكة الإسلام

ويحدها شرقا أرض الهند وبحر فارس ؛ وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالبة ، وشمالا مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك وجنوباً بحر فارس وهى بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً فى عالم الإصطخرى لأنها تتوسط الدول العظمى جميعاً وتشترك معها فى الحدود .

وقد ورثت مملكة الإسلام دولة أخرى كبيرة هى مملكة ايرانشهر التى كانت من أكبر الممالك وأكثرها خيراً فلما جاء الإسلام دخلت فى حوزته ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من الممالك الأخرى فقد أخــذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند « ما اتصــل بأرض المنصورة والملتان إلى كابل وطرف أعلى طُخَارستان » ومن مملكة الصين بلاد ماوراء النهر .

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخرى لايحفل بهم لأن انتظام الممالك فى نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقويم العمارة بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شىء يجعلهم يستحقون إفراد ممالكهم بالذكر كسائر الممالك .

* * *

وبجانب الخريطة السياسية لا يغفل الإصطخرى الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسمان : جنوبى وشمالى ، والحد الفاصل بينهما هو الخط الممتدمن الخليج الذى يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذى يأخذ من هذا البحر المحيط بأرض المغرب والأندلس ، أو بعبارة أخرى الخط الذى يمتد من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أى خط عرض ٣٥° شمالا على وجه التقريب والاقاليم التى تقع فى شمال هذا الخط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض البشرة وتزداد البشرة بياضاً كلما أوغلنا نحو الشمال أما الأقاليم التى تقع فى جنوبه فبلاد حارة ، أهلها سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعدوا فى الجنوب وهذا التقسيم الذى يقول به الإصطخرى فيه من الصحة الشىء الكثير فى حدود العالم الذى كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة « والبحر المحيط محتف بها كالطوق » وما بين الصين والمغرب معمور كله ، وأما مابين يأجوج ومأجوج والبحر المحيط فى الشمال ، ومابين برارى السودان والبحر المحيط فى الجنوب فقفر خراب ولما كان الإصطخرى حينما يذكر المسافات والابعاد يقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمراحل أحياناً أخرى ، فهو يعتذر عن جهله بمسافة هاتين البريتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممــكن لفرط البرد الذى يمنع من العمارة والحياة فى الشمال وفرط الحر المانع من العمارة والحياة فى الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بحران مهمان هما بحر فارس (المحيط الهندى) وبحر الروم (البحر المتوسط) وهما فى ذلك يختلفان عن بحر الخزر (بحر قزوين) الذى « لو أخذ الســائر على ساحله من الخزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمفــازة على سياه كوه لرجع إلى مكانه الذى سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه » ولأهمية هذه البحار الثلاثة ولوقوعها فى أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخرى لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

— ٦ —

ويقسم الإصطخرى بلاد الإسلام إلى عشرين اقليماً يفصل الحديث عن كل واحد منها فى فصل مستقل . هذه الاقاليم هى :

١ — ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخرى لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهى جــديرة بأن تكون محور الارتكاز .

٢ — بحر فارس ويأتى ترتيبه بعد جزيرة العرب لأنه يكتنف أكثر ديار العرب .

٣ — ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى الدول المغربية الثلاث : المغرب والجزائر وتونس ثم ولايتى برقة وطرابلس فى المملكة الليبية .

٤ — ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

(البحر الأحمر) لتشمل أرض البجة فى شمال شرق السودان وميناء عيذاب.

٥ ــ أرض الشام وتمتد من بحر الروم (البحر المتوسط) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلى مصر رفح .

٦ ــ بحر الروم .

٧ ــ أرض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيما بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة ــ وإن كانت خارجة عنها ــ لقربها منها .

٨ ــ العراق ويمتد إلى الجنوب من تكريت حتى عبادان على ساحل الخليج العربى .

٩ ــ خوزستان وهى المنطقة السهلية التى تقع فى جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جبال زاجروس ، وهى تتمة لسهول العراق الجنوبية .

١٠ ــ بلاد فارس وكان الإصطخرى أكثر علما بها من غيرها إذ هى موطنه الأصلى ولهذا نجده يتحدث عنها بتفصيل لا نجده فى حديثه عن الأقاليم الأخرى .

١١ــ بلاد كرمان وهى أقصى الجنوب الشرقى من أيران الحالية .

١٢ــ بلاد السند وقد جمعها هى ومايجاورها فى إقليم واحد فهى عنده « بلاد السند وشىء من بلاد الهند ومكران وطوران » وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ــ أرمينية والران وأذربيجان وتمتد فى منطقة جبال القوقاز فيما بين بحر قزوين والبحر الأسود .

١٤ــ الجبال وتضم الجزء الغربى من الهضبة الداخلية الوسطى فى ايران .

١٥ــ الديلم وتشمل المناطق الجبلية التى تشرف على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦ــ بحر الخزر وما حوله .

١٧ــ مفازة خراسان وهى صحراء شرق إيران .

١٨ــ سجستان وتشمل جزءاً من افغانستان الحالية

١٩ــ خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران .

٢٠ــ ما وراء النهر وهى أراض نهرى سيحون وجيحون (سرداريا وأمرداريا كما يعرفان الآن) .

وفى دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى الإصطخرى عادة بأمور بعينها أهمها :

ا ــ الخريطة أو الصورة كما يسميها .

ب ــ العلاقات المكانية للإقليم .

حـ ــ الأقسام الفرعية ذات الأهمية التى ينقسم إليها

د ــ المظاهر الطبيعية المختلفة .

هـ ــ الأحوال الاقتصادية للاقليم وما ينتجه من غلات .

و ــ المدن الكبرى وأهميتها .

ز ــ الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخرى أقل أهمية فى نظره كالنقود والمكاييل والموازين المستعملة فى إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش فى الإقليم ومنازلها ، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحى التاريخية وسير الرجال .

ا ــ الخريطة :

أما الخرائط التى فى كتاب الإصطخرى فتختلف فى جودتها ودرجة شمولها من إقليم إلى إقليم ؛ فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية سوى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل الواحات وليس فيها من أسماء المدن سوى الإسكندرية

ودمياط وتنيس والفرما والعريش وفوة والفسطاط بالفيوم والأشمونين وأخميم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس مزدحمة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخرى يعتذر لأنه لم يصور فيها رستاقاً لانتشار ذلك وكثرته . ولا الجبال لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

ب ــ العلاقات المكانية :

وفى العلاقات المكانية يحاول الرجل بقدر ما تسمح به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذى يصفه ؛ وهو يستخدم أحياناً الظاهرات الطبيعية لتعين الحدود فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التى تتاخم الإقليم ؛ وهو فى بعض الأحيان يجمل وصف الحدود حتى يتعذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه فى بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة فى منتهى الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود سجستان وحدود ديار العرب .

ففى الأول نجده يكتفى بقوله : « فان الذى يحيط بها مفازة بين مكران وأرض السند ، وشىء من عمل الملقان ، ومما يلى المغرب خراسان وشىء من عمل الهند ، ومما يلى الشمال أرض الهند ، ومما يلى الجنوب المفازة التى بين سجستان وفارس وكرمان » .

هذا الوصف الموجز يختلف عما ذكره فى وصف حدود ديار العرب فهى « يحيط بها بحر فارس من عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهى إلى عمان ، ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن ، حتى ينتهى على سواحل اليمن إلى جدة ، ثم يمتد على الجار ومدين حتى ينتهى إلى أيلة ، وثم قد انتهى حينئذ حد ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهى إلى تاران إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرقى بلاد العرب وجنوبها وشىء من غربيها ، ثم يمتد إليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط والبحيرة المنتنة (البحر الميت) إلى الشراة والبلقاء وهى من عمل فلسطين ، واذرعات وحوران والغوطة ونواحى بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية وهما من عمل حمص ، ثم الخناصرة وبالس وهما من عمل قنسرين ، وقد انتهينا إلى الفرات ، ثم يمتد الفرات على ديار العرب حتى ينتهى إلى الرقة وقرقيسيا والرحبة والدالية وعانة والحديثة وهيث والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحى الكوفة والحيرة على الخورنق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائحها حتى تنتهى إلى عبادان ، فهذا الذى يحيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ، وهو الحد الشرقى والجنوبى وبعض الغربى ، وما بقى من الحد الغربى من أيلة إلى بالس فن الشام ، وما كان من بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالى » .

والحق أن هذا التحديد لشبه جزيرة العرب تحديد دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعة ، ويكاد يشبه إلى حد كبير مايجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

حـ ـ الأقاليم الفرعية

وكثيراً مايرى الإصطخرى أن الإقليم الواحد تتنوع أجزاؤه داخل الإطار العام فيقسمه إلى أقسام ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم أقاليم الروبنج وجبال فادوسبان وقارن ، وقزوين ، وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب نصفان : شرق وغربى ؛ أما الشرقى فهو برقة وافريقية وتاهرت وطنجة والسوس وزويلة وما فى أضعاف هذه الأقاليم وأما الغربى فهو الأندلس ؛ وبمثل هذه الطريقة يعالج الإصطخرى أقاليمه العشرين .

د ـ المظاهر الطبيعية

ويعنى الأصطخرى بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نتذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين فصلا خاصاً ، يتناول فيه وصف البحر وحدوده وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة على سواحله وهو عندما يصف إقليماً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتماماً خاصاً بالأنهار ومنابعها ومجاريها ومصباتها فى البحر ، فخوزستان مثلا « فى مستوى وارض سهلة ومياه جارية ، فمن أكبرها نهر تُستّر وهو النهر الذى بنى عليه سابور الملك شاذروان باب تستر ، حتى ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تستر على مكان مرتفع من الأرض ، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهى على نهر السّدره إلى حصن مهدى ويقع فى البحر ، ويجرى من ناحية تستر نهر المَسْرُقان... وآخرها بالاهواز فلا يتجاوزها ... وليس بجميع خوزستان جبال ولا رمال إلا شىء يسير يتاخم نواحى تستر وجنديسابور وأصبهان ، والباقى من خوزستان كأنه أرض العراق ؛ وأما هواؤها وماؤها وتربتها وصحة أهلها ، فان مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلداً ماؤهم من البئر لكثرة المياه الجارية بها ؛ وأما ترابها فان ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أيبس وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة فى التسبّخ ... وليس بخوزستان موضع يجمد فيه الماء أويقع فيه الثلج

هـ ـ الأحوال الاقتصادية

وبعد أن يصف الإصطخرى مظاهر السطح والأحوال المناخية فى الإقليم يأخذ فى الحديث عن النواحى الاقتصادية فى بعض الأحيان ؛ وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتفى فيه بذكر الغلات التى ينتجها الإقليم دون أى ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات أو تكلم عن العملة والموازين والمكاييل المستعملة فى الإقليم : ولا تظفر منه اقتصاديات مصر مثلا إلا بكلمات معدودات هى أن « بها نخيل وثمار كثيرة ؛ وزروعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف ، فيقيم الماء من عند ابتداء الحر إلى الخريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يسقى بعد ذلك ؛ وأهل السند « ليس لهم عنب ولا تفاح ولا كمثرى ولا جوز ، ولهم قصب سكر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة ، حامضة شديدة الحموضة ؛ رخيصة ولهم فاكهة تشبه الخوخ يسمونها الأنبج (هى المانجو) تقارب طعم الخوخ ؛ وأسعارهم رخيصة ؛ ونقودهم القاهريات ـــ كل درهم نحو خمسة دراهم ... ويتعاملون بالدنانير أيضاً » . أما بلاد ما وراء النهر « فمن أصعب أقاليم الإسلام وأنزهها وأكثرها خيرا ، ... وليس شىء لابد منه للناس إلا وعندهم منه ما يقيم أودهم ويفضل عنهم لغيرهم .» . وأما الدواب ففيها من النتاج ما فيه كفاية لهم مع كثرة ارتباطهم بها ... وببلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم فى الأسلحة والأدوات ، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق الذى لايقاربه فى الغزارة والكثرة معدن فى سائر بلدان الإسلام إلا بتجهير فى الفضة » والفواكه من الكثرة « حتى يرعاها لكثرتها دوابهم » وتصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذى « ينتقل إلى الآفاق » والأوبار « من السمور والسنجاب والثعالب وغيرها مما يحمل إلى أقصى الغرب » . وهكذا نرى أن الإصطخرى ليس له منهج خاص فى حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الخاطر دون أى ترتيب .

و ـ المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى به الإصطخرى فى كتابه هو المدن التى يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانيها وما قد يكون

بها من الآثار الهامة . فديار مصر مثلاً « مدينتها العظمى تسمى الفسطاط ، وهى على النيل فى شرقيه شمالى النيل ، وذلك أن النيل يجرى مؤرباً بين الشرق والجنوب ، والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن فى عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة (هى جزيرة الروضة الحالية) وهى جزيرة يعبر من الفسطاط إليها على جسر من السفن ، ويعـــبر من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخر على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجيزة ، والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمانى طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بنى أحدهما عمرو بن العاص فى وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وخارج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ، كان يسكنها جنده تسمى القطائع » . أما اصطخر مسقط رأسه « فهى مدينـــة وسطة وسعتها مقدار ميل ، وهى من أقدم مدن فارس وأشهرها ، وبها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشير الملك إلى جور ... وكان فى قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبناؤهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار البانى ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على بابها مما يلى خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة » .

ز ـ الطرق .

ولا يعدل اهتمام الإصطخرى بالمدن إلا اهتمامه بالطرق وأطوالها ، والواقع أنه وفى هذه الناحية حقها من الدراسة فما تناول إقليما إلا وتحدث عن الطرق التى تربط بين أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وفى بعض الأحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق نفسها والصعاب التى تحيط ببعضها فتجعلها طرقاً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة « طريق يصعب سلوكه فى البرية ، لكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم فى البحر إلى جدة » والواقع أن صحارى الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسميها العرب تعزل منطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجفـــافها وصعـــوبة اجتيازها ، ولذلك كان سكان عمان وما زالوا يحجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا عبر السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن — أو إلى طريق عدن — بعد عليهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بين عمان والبحرين طريق يصعب سلوكه وذلك « لتمانع العرب فيما بينهم بها » . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق الفرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا يحتاج إليها إلا أبناء البلاد ، وهم على دراية بها ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكفى أن نهتم بالطرق الخارجيـــة التى تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامى ، « فهذه جوامع المسافات التى يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها » .

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة فى كل ما كتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى فى معظم الأحوال بسرد المسافات فلايذكر عن طرق دمشق مثلا إلاأن « منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى بيروت يومان ، وإلى صيـــدا يومان ، وإلى اذرعات ٤ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم » .

وليس للرجل وحدة خاصة لقياس المسافات فهى أحياناً بالأيام كما نرى فى حديثه عن دمشق وهى تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها فى الحديث عنها . ولعل السبب فى هذا هو تنوع المصادر التى كان الإصطخرى ينقل عنها .

ومع كل مالكتاب « المسالك والممالك » من ميزات فانه لم يلق من الشهرة والذيوع مالقيته كتب أخرى مماثلة ولعل السبب فى ذلك أن معظم الناس قد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخرى قد أوتى حظاً من الشهرة وذيوع الاسم ؛ بل حتّى الذين أخذوا منه تعمدوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ فى نشر الكتاب مايضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معدودات

وكان ج . هـ . موللر J. H. Moeller أول من عنى بالكتاب فى العصر الحديث فنشره مختصراً فى سنة ١٨٣٠ م عن نسخة كتبت فى سنة ٦٩٠ هـ أى بعد وفاة الإصطخرى بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دى غويه فى سنة ١٨٧٠م فنشر الكتاب باعتباره المجلد الأول من المكتبة الجغرافيه العربية التى عنى بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه فى نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم يزوده بمقدمة عن سيرة الإصطخرى كما فعل مع مؤلفى المجلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة نشر الكتاب فى السلسلة التى تصدرها بعنوان « تراثنا » وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحينى وبمراجعته إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحينى فى تحقيق الكتاب على دى غويه وعلى مخطوطة ناقصة كانت فى حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهى محفوظة بها برقم ١٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين مخطوطتين محفوظتين بدار الكتب تحت رقم ٢٥٦، ٢٥٧ جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم ولكنها فى حاجة ماسة إلى الشروح والتعليقات.



الحكايات للافونتين

بقلم الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسى بجامعة عين شمس

حياة لافونتين وشخصيته

حقاً إن تاريخ الأدب يُكتب ببطء ! بالأمس قال معاصرو لافونتين عنه — ضمن ما قالوا — انه « ساذج » ... واليوم — وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون — يجىء أساتذة النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغزاً لم يُحل بعد: يقول رينيه بريه René Bray إن الغموض لا يزال يكتنف حياة لافونتين وتاريخ انتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لمن الصعب أن يُسبر غور هذا الرجل ... وفى الماضى كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بيف Sainte-Beuve يقول فى القرن التاسع عشر : « إن لافونتين الذى يُقدَّم إلى الأطفال لا يمكن أبداً للقارئ أن يتذوقه جيداً إلا بعد من الأربعين » ... من هو إذن هذا الرجل الذى صارت حياته كالأسطورة ، هذا الشاعر الفريد الذى لا يشبه شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ماكنه فنه الذى أخفق فى تقليده عشرات من الكُتاب فى حياته وبعد مماته ؟ سنرى .

وُلد لافونتين عام ١٦٢١ فى شاتوتييرى Chateau-Thierry (مقاطعة شمبانيا) ، التى كان أبوه مشرفاً على « مياهها وغاباتها » . وتلقى فى البداية دراسة دينية دفعه إليها — بما كان يعيره إياه من كتب — قس سواسون Soissons الذى لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداده . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه ! كان فى الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لمتابعة تعليمه ، ولكنه لم يفعل أكثر من التقائه ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix الذى حضه على دراسة القدامى وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر قلب أشعار مارو Marot وماليرب Malherbe وراكان Racan .

وفى السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فنزل له عن وظيفته ، وزوّجه من فتاة عمرها أربع عشرة سنة : أما الوظيفة فوجدها — إلى حين — مواتية لنزوعه إلى الكسل والتجوال فى الغابات ... وأما الزوجة فلم يجد فيها ما يبتغى من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد ستة أعوام يقول : « إنك لا تلعبين ولا تعملين ولا تهتمين

بشئون بيتك ، وكل ما تشغلين به ما ينبغي لك من وقت بعد مقابلة صديقاتك هو قراءة القصص المسلية » ! سيأتي الوقت الذي سيهيم فيه على نفسه والذي سيُنسيه فيه شروده أن له زوجة وابنا يافعا !

وكاد القدر أن يقضي عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قيض له الله أحد أقاربه ، هو المستشار جانار Jannart الذي صحبه إلى باريس حيث قدمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية في الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه فمنحه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفي بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفي ترف قصر دوقة بيون duchesse de Bouillon التي اجتذبته نحوها وأحاطته برعايتها هي الأخرى ألهبت قريحته ... وهام لافونتين بباريس ، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته في منطقة شامبانيا إلا في فترات متباعدة يصرّف شئون الوظيفة في غير اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء مما خلّفه له أبوه من ملكيات ... سيأتي اليوم الذي يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس ! لن ينقذه من الهاوية الإمدام دى لاسابلير Madame de la Sablière التي ستؤويه خلال الفترة الأخيرة في حياتها ، أي عشرين عاما !

ويروى عن لافونتين أنه لم يكن يفطن إلى أنه رُزق موهبة الشعر إلا ذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط في Chateau-Thierry قصيدة لمالرب Malherbe عن إحدى محاولات اغتيال الملك هنرى الرابع . هنا شعر برغبة ملحة في قرض الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت رديئة كلها ... على أن الشيء المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا في سن الأربعين .. كيف ؟ في عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ، وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه يُطلقان لسانه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقرية : كتب قصيدة طويلة عنوانها "L'Elégie aux Nymphes de Vaux" ، هي التماس بالغ التأثير موجه إلى الملك المستبد ... فالحق أن لافونتين كان مشبعاً بروح تلك الصداقة النادرة التي لم تُكتب من وحيها صفحات كثيرة ، والتي لم يعبّر عنها في الأدب الفرنسي بعمق يستأثر بالنفوس سوى مونتني Montaigne .

وجزع لافونتين لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية ، ومرض ، ثم رحل إلى ليموزان Limousin . وفي رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجهه شعراً ونثراً إلى زوجته ، مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقه المنكوب .. وتوقف في طريقه في أمبواز Amboise ، فبحث عن مبنى سجنها الذي زُج فيه بفوكيه ، وجمد أمام بابه ، ولم يبرح مكانه حتى أدركه الليل » ! لقد كانت الصداقة شيئاً حيوياً في حياة لافونتين : ملكت عليه نفسه ، وألهمته في كثير من أشعاره ، وهي تصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث — بالضرورة — علاقة لافونتين بموليير وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلا عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعي الانتباه حقاً ، وهي بدورها تكوّن مادة خصبة لدراسة سيكولوجية شائقة . لندعه أولا يتكلم :

إني أحب اللعب والحب والكتب والموسيقى .
والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شيء .
ولا شيء قط يعجز عن امتاعي أيما امتاع .
حتى ولا تلك اللذة الكئيبة التي يحسها قلب مبتئس .

وينادي اللذة فيقول :

أيتها اللذة ! أيتها اللذة ! يا من كنت فيما مضى مسيطرة
على أجمل عقل في اليونان ،
لا تستخفي بي ، تعالي واسكني لدي ،
انك لن تكوني عندي بلا عمل .

وكيفما كان سعيه وراء الملذات ، فمن المؤكد أن حقيقة الأمر قد تأثرت بفعسل الأساطير التى نُسجت حول سمعة هذا الرجل « الطيب » . وهناك شيء آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملا ؟ أكان طليًّا ؟ الآراء فى ذلك متناقضة : كتب ڤولتير إلى ڤوڤنارج Vauvenargues : « إن طبيعة هذا الرجل الســاذج من البساطة بحيث كان حديثــه لا يعلو على الحيوانات التى كان يمنحها الكلام . إن النحلة رائعة ، ولكن حين تكون فى خليتها ، فإن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابة » !.. بينما يرى « سانت بيف » أن صاحب الحكايات كان محدثاً لطيفاً فى الأوقات التى لم يكن فيها مغرقاً فى التفكير والشرود . ويقول لويس راسين إن من الموضوعات التى كانت « توقظ » لافونتين وتثير تحمسه أفلاطون ... ويضيف ڤيرچييه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، النبيذ والنساء ! .. ولكن أى فئة من النساء ؟ — هؤلاء اللاتى لا يقتضى الوصول إليهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستتبع حتما الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين . كان كسولا ، ميالا إلى الإفراط فى النوم ؛ ألم يسم نفسه « ابن الكسل والنعاس » ؟ لقد وصف باڤيون Pavillon إحدى جلسات الأكاديمية — وكان لافونتين عضواً فيها — ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق فى سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تنزع إلى العزلة والهدوء ، إلى الملاحظـــة والتأمل : تأمل الغابات والمراعى والحقول وما تحتويها من زهور وعيون وحيوانات ، تأمل الحيـــاة الساكنة الآمنة البعيدة عن هياج النـــاس ... وفى عزلته كان يشعر دائمـــاً بالاكتئاب ، ذلك لأنه كان يظن أنه سيئ الحظ ، وأن الاخفاق يلاحقه فى كل عمل يقوم به !

وشعوره هذا من ناحية ، وكسله من ناحية أخرى : كانا يقويان ضعف إرادته . إن صح التعبير .. هذا الرجل الذى أسدى النصح بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية فى الحياة . كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الخاصة ، من هنا كان فى حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكنته قد تكون دوقة بويون duchesse de Bouillon ، وقد تكون مدام دى لاسبلير Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام ديرڤار Madame d'Hervart التى عاش فى كنفها أواخر أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهويه هو التأمل — كما قلت — فى هذه الدنيا بما فيها ومن فيها ، ولقد كان يؤمن بوجود إله منظم لما هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، لننصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفاً مما يحبه فى الحياة :

أن أهيم فى حديقة ، وأن أتوه فى غابة
أن أنام على الزهور ، وأن استنشق عبيرها
أن أصغى — وأنا سارح الخيال — إلى خرير عين من العيون
أو إلى جدول يتدفق ماؤه على الحصى .

أحب لافونتين كل هذا وغيره ؛ ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التى كان يذهب إليها « ليرفه عن نفسه ! » .. كيف وفق فى الظفر بعضويتها ؟ لقد أخر انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كرهُ لويس الرابع عشر له .. هذا الرجل المستبد كان لايتذوق النوع الأدبى الذى برع فيــه لافونتين . وفى عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد (بوالو) على كرسى شاغر بالأكاديمية . ودار فى الجلسة نقــاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون للقصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك ... ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيما هؤلاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

هؤلاء يدعون لافونتين . وأسفر التصويت عن فوز هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض اعتماد نتيجة الانتخاب .. ولم ينقض عام حتى شغر كرسي آخر بالأكاديمية ، فانتُخب له بوالو ، هنا رضي الملك وقال لمندوبي الأكاديمية : « إن اختياركم ديبريو Despréaux (بوالو) يسرني كثيراً ، وسوف يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وانتم تستطيعون الآن أن تستقبلوا السيد لافونتين .. لقد وعد بأن يكون عاقلا » !

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له من عمره سوى اثني عشر عاما ... وفي نفس السنة تخلو فجأةقلب مدام دي لاسبلير إثر خيانة صديقها الماركيز دولافار Le Marquis de la Fare فتزهد في الدنيا ، وتحاول التقرب إلى الله بالتعبد والتوفر على عمل الخير ؛ كان سلوكها بمثابة قدوة لحظها ! ولكنه لم يقتد ، فاذا بموتها — بعد عشر سنين — يفاجئه موجهاً إليه إنذاراً أخيراً ! ... هنا ثاب إلى رشده ، وبدأ يغير طريقة حياته ، ويمنحها شيئاً هو اكثر من الاعتدال فقد أخضع نفسه لتقشف شديد ... وقبل موته بشهرين كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix يقول : « آه ياعزيزي ! إن الموت ليس أمراً ذا بال ، ولكن هل تفكر في انني سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف أي حياة عشتها ... » وحين توفي في عام ١٦٩٥ عن أربعة وسبعين عاما لوحظ على جثته مسوح ... لقد كان قد لبسه ليقمع به جسده ،وليكفر به عن بعض ما اقترف في حياته من آثام !

أعمال لافونتين الأدبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم يستقر في نوع من الأنواع الأدبية ، وإنما كان ، دائم التجوال بينها جميعا ، وإن كان — مع ذلك — كثير التردد على « الحكايات » أو « الخرافات » Les Fables التي تكلست وملأت اثني عشر كتاباً نشرها في ثلاثة دواوين سنتناولها في الصفحات التاليــة بالبحث والتحليل .

وشهادة لافونتين عن نفسه خير ما يقال عن عدم استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب ، لندعه يعترف :

إني فراشة الشعر ، أشبه النحل

وإني لشيء خفيف أطير إلى كل موضوع

كتب — إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغبتها — مجموعة كبيرة من الأقاصيص بالشعر (Les Contes) وهو إنتــاج منحرف ينم عن مزاجه العــابث وعن ابيقوريته ، ويزخر بالتفاصيـــل التي قد تهدر كرامة القارىء أو تخدش حياءه .. شيء عجيب : لقــد أصابت هذه الأقاصيص نجاحاً كبيراً ! ..وكتب عدداً من الكوميديات أهمها « الأغا » (L'Eunuque) التي قلد فيها الشاعر اللاتيني تيرنس Térence ولكن هذا الجزء من انتاجه لايكاد يذكره أحد — والف مأساة لم يتمها هي موت أخيلوس La mort d'Achille . وكتب رواية مطوله بعض فقراتها بالشعر أطلق عليها « مغامرات بسيشيه (Les aventures de Psyché) (بسيشه — في الأساطير اليونانية — فتاة رائعة الجمال أحبها الحب وانتهى الأمر باقترانهما !) ولعل من أهم أصدق انتاجه الثانوي تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن فوكيه محاولا فيها انتزاع عفو لويس الرابع عشر عن صديقه. هذه القصيدة هي Elégie aux Nymphes de Vaux التي أشرت إليها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية، وكان أهم ما وجه منها إلى هوييه Huet وإلى مدام دي لاســبلير ... الشيء الذي ينبغي ذكره هو أن الإنتاج الوحيــد الذي كان يتناسب مع عبقرية لافونتين هو « حكاياته » التي صاغها على ألسنة الحيوانات .

« الحكاية » قبل لافونتين :

لقد عرفت معظم الشعوب فى طفولتها الأقاصيص التى تُسرد على ألسنة الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ، والحكايات الهندية والإغريقية تكوّن المصدرين الأساسيين لخرافات لافونتين : أولا ، المصدر الهندى : وتوجد هذه الحكايات فى روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد . وقد تُرجمت إلى اللغة الفارسية فى القرن السادس الميلادى بعنوان « كليلة ودمنة » . وبعد ذلك بقرنين نُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم ترجمت من العربية إلى العبرية . وفى القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية ، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندى (من الترجمة اللاتينية) تظهر فى لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتين — من هذه الكتب — كتاب جبرييل كوتييه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذى نشر فى عام ١٥٦٦ ، وكتاب پيير لاريڤى Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الخرافية) الذى ظهر فى عام ١٥٧٩ .. وفى عام ١٦٤٤ ظهرت فى فرنسا للمرة الأولى طبعة من « كليلة ودمنة » معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : « كتاب الأضواء أو سلوك الملوك ، ألفه الحكيم الهندى بلپيه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية داڤيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى مدن فارس » ...

ثانياً ، المصدر اليونانى : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين فى مؤلفات كُتّابها أمثال Hésiode ، و Archiloque ، و Stésichore ... La Batrachomyomachie, — أو الصراع بين الجرذان والضفادع — محاكاة هزلية بالشعر للملحمة هوميروس ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوت ، و 'Elien' ، وديودور الصقلى ، والكُتّاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصّعوا كتاباتهم بالحكايات التى تجرى على ألسنة الحيوانات . وبلغ حب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم بها أنهم كانوا يرتبونها فى فئات تبعاً لمصادرها أو الطابع الغالب عليها ، فقالوا : « حكايات قبرصية » و « حكايات لاذعة » مثلا ، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم « حكايات ايزوب » (Esope) . وتاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ، وإن كان من المحتمل أنه عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ... ولكن تُرى هل ألّف فعلا الحكايات المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتؤكد ، وأما التاريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشىء الذى لا يحتمل الشك هو أن التراث الإغريقى نسب إليه كثيراً من الحكايات الخلقية ، وأن الأطفال كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لها أنه — كما قيل عنه — كرس أواخر أيامه فى السجن لوضع بعضها فى قالب شعرى . وإذا كان نقل هذه الحكايات لم يصبها بتعديل كبير فى جوهرها ، فقد اختلفت الأساليب التى كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذى يسميه لافونتين Gabrias ، والذى يرجّح أنه عاش فى سوريا فى أواخر القرن الثانى الميلادى . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا فى عام ١٨٤٣ فى خزائن دير يقع فى جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع عليها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التى ترجع إلى الناقلين اللاتينيين والبيزنطيين والعرب ، إذ الشىء الجدير بالذكر هو أن هذه الحكايات صادفت اهتماماً بالغاً فى عصر النهضة .

وإذا كانت الحكايات الهندية أغنى وأخصب من الحكايات اليونانية ، فان هذه الأخيرة كانت أسهل

وصولا إلى فرنسا ، وهى التى غذت لافونتين أكثر من غيرها . قد يقال : « والحكايات اللاتينيـة .. ما قصتها ؟ » ، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يُعرفوا بالقدرة الخلاقة التى ميزت العبقرية الإغريقية . من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرفاتهم ابتكاراً ، وإنما استمدوها من خرافات الإغريق . ومن هنا يمكن القول إن حكايات Phèdre هى عينها حكايات ايزوب ، وأن فضل « فادر » لا يعدو أن هذا الكاتب اللاتينى نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التى كان Démetrius de Phalère قد صاغها بالنثر فى القرن الثالث قبل الميلاد .

نظرية الخرافة عند لافونتين وفنه

يقول لافونتين فى مقدمة « الحكايات » : « إن الحكاية تتكون من جزئين يمكن تسمية أحـدهما « الجسم » والآخر « الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هى المغزى.. ويحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فهى يجب أن تعلّم الناس شيئاً عن طريق المغزى الذى تحتويه وهى ينبغى أن تثير المتعة فى النفوس ليجئ هذا المغزى فعالاً قادراً على الإقناع ... كيف نكفل التعلم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن نمنحها طابعاً خلقيا وعلمياً معاً : خلقياً لجعلها تسهم فى تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان بخصائص الحيوانات ، وبالأسباب التى تدعو إلى مقارنة بعض الناس ببعض فصائل الحيوان. وكيف نحقق الامتاع بالخرافة ؟ بالتنويع ... لاتنويع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنويع طرق التعبير وتفاصيل السرد ، كما يحدث فى المحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمبادىء — فى خطوطها العريضة — التى عُرفت عن الخرافة قبـل العصر الكلاسيكى الفرنسى .

والطابع المبتكر فى حكايات لافونتين هو أنه جعل من كل منها دراما مصغرة : فيها « ديكور » (هنا غابة أو حديقة ، وهناك جدول أو نهر...) ... وفيهـا شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون حيوانات ، وهـذا هو طابعها الأصيـل ، لأن لافونتين يحب الحيوانات ولا يجـد فيها مثل ديكارت مجرد آلات تتحرك ، ويراها قادرة على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صوّر بالدقة أشكالها وتصرفاتها ، وحلل خصائصها ، وابرزها لنا فى صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلا ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً فى حكايات لافونتين وهو يصورهم بثيابهم ولغتهم وطبـائعهم وعيوبهم الأبدية من مداهنة ودهاء ، من عنف ورياء ، من تهور وطيش ... الخ ... وفيهـا حركة : فخرافة لافونتين عالم متحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحـكاية ملهاة مثـل « الإسكافى ورجل المال » . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والثعلب » ... الخ .

صحيح أن معظم موضوعات حكايات لافونتين كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن يمنحها طابع شخصيته ، وأن يجددها بمزاجه الفنى المرح بحيث جعل منها فناً مبتكراً يحمل اسمه ، يقول عن المرح :
« إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لاأسمى مرحاً ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة وسمة ممتعة يمكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية » ...على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذى يهدف إلى الإصلاح فينبرى للعيوب والرذائل . يقول :

إنى أحاول فيها (فى حكاياته) أن أسخر من الرذيلة
فليس فى مقدورى أن أنبرى لها بذراعىّ هرقل

ملخص الحكايات

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه يصلح لجميع الدراسات التي تدخـــل سجل « تراث الإنسانية » ماعدا تلك التي ننشرها اليوم عن لافونتين. ولا أشك في أن القارىء يفطن إلى السر في هذا : فمؤلف لافونتين ليس أولا كتاباً واحداً وإنما إثنا عشر كتاباً نُشرت تباعاً في ثلاثة دواوين : الأول يضم ستة منها (١٦٦٨) . والثاني يحتوي على خمسة (١٦٧٨) والثالث نشر منفرداً (١٦٩٤) والأهم من هذا أن حكايات لافونتين لا تكوّن وحدة متماسكة ، وإنما هي حكايات وكفى ! ، حكايات تقصر أو تطول كتلك التي تعلمناها في المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج لافونتين ، فمن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ، أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعي والذئب . أو قصة الدب وصاحبه ؟ ! حسبي هنا أن أشير إلى أهم هذه الحكايات التي سيجد القارىء حافزاً إلى الرجوع إليها ، ولذة في الاطلاع عليها .

من الكتاب الأول :

الصرصور والنملة ــ الغراب والثعلب ــ الذئب والكلب ــ فأر المدينة وفأر الحقول ــ الذئب والحمل ــ الموت والحطاب (الإنسان يفضل الحياة الشاقة على الموت) ــ شجرة البلوط وعود البوص (ربما كانت هذه الحكاية أحسن ما في هذا الجزء .. مغزاها أن المرونة أجدى من التصلب) .

من الكتاب الثاني :

النسر والخنفساء (الخنفساء تثـأر للأرنب الذي خطفه النسر بأن تسرق بيضه ثلاثة أعوام متتابعــة فتجبره على الاعتراف بجرمه) ــ الأسد والفــأر (مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو أضعف منه) ــ رجل الفلك الذي هوى في بــئر (اســتطراد فلسفي بشعر رصين) ــ الأسد والذبابة الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما في هذا الجزء ، إنها تشبه الملحمة في حركتها وسمو أسلوبها) .

من الكتاب الثالث :

الطحان وابنه والحمار (ملهاة رائعة تحتوي على درس بليغ في الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة الحمقى ، فان التردد يشين السلوك ويقضي على فاعلية الجهود) ــ الضفادع التي طالبت بملك (تصوير لتقلب الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفـــادع إلى الإطاحة بسيدها الذي كان دمث الخلق ، محباً للسلام ، فأرسل إليها ملك الآلهة طائراً كبيراً ليحكمها ، ولكنه أهلكها بالافتراس والتقتيل) ــ الثعلب والتيس (مثل للطيش وقصر النظر ... « إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من لحيته » ... لقـــد اجتذبه الثعلب إلى بئر وقع فيها وصعد على ظهره ! خرج الثعلب ، وبقيَ التيس !) ــ الأسد الذي أدركته الشيخوخة (درس نافع للقوة التي يصيبها الاضمحلال) .

من الكتاب الرابع

العجوز وابناؤه (مغزى هذه الحكاية أن القوة تعتبر ضعفاً بغير اتحاد) ــ الضفدع والفأر (أراد الضفدع أن يأكل فأراً فحاول بخدعة استدراجه ليلتهمه في الماء ، وهنا ظهرت حدأة فالتهمتهما معاً)

من الكتاب الخامس

الوّعاء الخزفي والوعاء الحديدي (استنجد الوعاء الخزفي بوعاء من حديد ليحميه في رحلته ، ولكنه ارتطم به فتهشم ... مغزى هذه الخرافة أنه يجدر بالإنسان ألا يتحد إلا مع من يتساوون به) ــ الفلاح وأبنـــاؤه (حكاية مغزاها أن العمل أضمن وأثمن موارد الإنسان) .

من الكتاب السادس

الأرنب والسلحفاة (مغزاها أن التسرع لا طائل فيه ، ففى التأنى السلامة) — سائق العربة التى انغرست فى الوحل (السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ، ولكن هرقل يرد عليه بقوله : « إن هرقل يريد أن يتحرك الناس قبل أن يساعدهم » ... ويتحفز الرجل ، ويوفق فى انتزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه الحكاية : « ساعد نفسك تساعدك السماء » .

من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون (هجاء موجه ضد ظلم الأقوياء وإلى المتملقين على السواء) — الفأر الذى انعزل عن الدنيا (هجاء ضد النفاق : فأر يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فيها .. ويلجأ إليه إخوانه فى الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ، ولكنه يخذلهم ، إنه يكتفى بمنحهم بركاته) ! ، بلاط الأسد (درس فى الحيطة : الأسد يدعو أتباعه إلى زيارته فى بلاطه ، أى فى عرينه ذى الرائحة الكريهة .. ويستاء الدب فيسد انفه ، وإذا بالأسد يقضى عليه بالموت بتهمة الوقاحة .. ويزعم القرد أن الرائحة « الهية » فيتقزز الأسد من ملقه الوضيع . أما الثعلب فيدعى أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب بالزكام !)

من الكتاب الثامن

الإسكافى ورجل المال (قصة إسكافى تلقى مالاً لم يسعده فى حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلا حين رد هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست فى المال ، وإن الغنى الحقيقى فى زوال الهموم) الصديقان (حكاية ممتعة تنم عن حب لافونتين للصداقة المخلصة . بعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

ما أجمل أن يكون لك صديق حق
انه يبحث عن حاجاتك فى أعماق قلبك
وهو يجنبك الشعور بخجل
الافصاح عنها له بنفسك

جنازة اللبوة (صورة صادقة لزيف عواطف رجال القصور — التعريب الكامل لهذه الحكاية فى ذيل هذا البحث)

من الكتاب التاسع

القط والثعلب (تفاخرا وهما فى الطريق : أيهما أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب.. بادر القط بتسلق شجرة ، وأخفقت حيل الثعلب للفرار فخنقته الكلاب ، يقول لافونتين فى هذه الحكاية :

إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر
لأن الإنسان يضيع وقته فى الاختيار والمحاولة
إنه يريد أن يفعل كل شىء
لتكن لديك وسيلة واحدة ، ولكن وسيلة طيبة)

الصدّفة والمتنازعان (هجاء ضد التخاصم : مسافران يتنازعان على صدّفة عثرا عليها .. ويمر قاض فيحسم ما بينهما من خلاف .. لقد التهم لب الصدّفة وأعطى كلا منهما إحدى فلقتى غلافها) .

من الكتاب العاشر

يستهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة تقع فى مائتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دى لاسبلير وبعد أن يزجى مدحاً رقيقاً إلى ولية نعمته ، ينبرى لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هى إلا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً فى مهاجمته إلى كثير من الأمثلة التى تدل — على العكس — على ذكائها من هذه الأمثلة حكاية الفأرين اللذين نجحا فى خداع ثعلب بأن سرقا بيضة منه ! كيف ؟ لقد استلقى أحدهما على ظهره ، وأمسك بالبيضة بين ذراعيه ، بينما أخذ

الاخر بجره من ذيله .. السلحفاة والبطتان (إن الغرور يؤدى إلى أوخم العواقب : رفعت بطتان عصا بمنقاريهما ، كل منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة بفمها فى وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة فكانوا يتنادون صائحين : « يا للأعجوبة ! تعالوا اشهدوا ملكة السلاحف » وإذا بالسلحفاة ترد عليهم قائلة : « الملكة ! هذا حق ! انى أنا الملكة ! وحين تكلمت الحمقاء أفلت فمها فهوت على الأرض وتهشمت)

فى الكتاب الحادى عشر

لم يكن لافونتين يدرى أنه سينشر حكايات بعد إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثانى ، فجعله بمثابة تذييل لكتبه السابقة ، مودعاً فيه إنتاجه ومتمنياً أن يصادف كتّاباً أفضل منه : يقول :

لقد افتتحت على الأقل الطريق

وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء يحتوى على تسع حكايات أهمها : « العجوز والشبان الثلاثة » (مر ثلاثة شبان بشيخ يزرع أشجاراً ، فسخروا من شيخوخته الطموحة ، فرد الرجل بأن الأشجار التى يغرسها قد تنفع أبناءه ، وبأنهم — مع ذلك — قد يموتون قبله ... وحدث بالفعل أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نُصبا كان يرويه بدموعه) .

فى الكتاب الثانى عشر (الديوان الثالث والأخير)

كان لافونتين يدنو من نهايته حين ألف هذا الجزء الذى نشره وهو فى الثالثة والسبعين من عمره . لقد فترت حيويته وغدا يهتم بالتفاصيل العقيمة ... ومع ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد فيه من حكايات : القط العجوز والفأر الصغير (عن الشباب الذى يزهو ويحسب أن فى وسعه الحصول على كل شىء) ... الغابة والحطاب (فى هذه الحكاية درس رائع للجاحدين) .

تحليل « الحكايات » :

يمكن أن نستخلص ما يلى من دراسة حكايات لافونتين :

١ — للافونتين طريقتان مختلفتان فى تأليف الحكايات : إحداهما ميزت الديوان الأول ، والأخرى ميزت الديوان الثانى . كانت الأولى محاولة فاستحالت فى الشطر الثانى من إنتاجه إلى خلقٍ بالمعنى الصحيح . بدأ لافونتين بحكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى بالموضوع ارتباطاً مباشراً (مثل الغراب والثعلب — الصرصور والنملة) .. ثم طوّر هذا النوع الأدبى بأن خرج بعض الشىء على طريقة ايزوب ، وإذا بشخصيته تبرز بوضوح ابتداء من الكتاب السابع . وباستثناء بعض قطع رديئة متفرقة ، يبدو لافونتين فى الديوان الثانى وقد صار مالكاً لناصية فنه ، كما تكشف بعض حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقارنته بكبار الشعراء المفكرين أمثال Lucrèce . من هنا نجده فى البداية متردداً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم المتواضع : « حكايات ايزوب ، نظم لافونتين » ... ثم زاد طموحه فتطاول إلى ما وراء الحكاية بشكلها الذى كان معروفاً ، وأراد أن يوسّع مجالها ويحيله إلى « ملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم » . وعندما شعر بكيانه ووثق فى عبقريته لم يتردد فى أن يصيح قائلا :

إن تقليدى ليس أبداً عبودية .

إنى لا أستعير سوى الفكرة والإطار والقوانين

التى كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا يجدر فى هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لى أحد إننى لم

آت بجديد ، لأن ترتيبي للمواد جديد » .. بل إنه ليحق للافونتين أن يقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب الحكايات الوحيد الذى يعترف به تاريخ الأدب الفرنسى ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لينتمى إلى الملحمة بطريقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ، وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصوير أخلاقهم ، وإلى شعر الوعظ بالحِكَم .

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة تعترف بحكمة الخالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل الحظ . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية : إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال فى الرغبات والتآزر وتنكر عليه الطيش والبخل والجحود.. وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ - ابتكر لافونتين على مر الأيام أسلوباً تستحيل محاكاته ، وإذا كان بوالو قد زعم أن هذا الأسلوب يشبه أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فمن المرجح - تبعاً لقول سانت بيف Sainte-Beuve - أن يكون هذا الزعم قد صدر عنه فى لحظة من لحظات المرح ولم يأت تعبيراً صادقاً عن رأى هذا الناقد .

٤ - لا شئ أشبه بمسرحيات موليير Molière من خرافات لافونتين . ويقول نزار Nisard « لقد اختص لافونتين بالحكاية ، كما اختص موليير بالملهاة» . أما أوجه الشبه بينهما فهى دقة الملاحظة وتصوير العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض وعقدة وحل وحوار تشترك فيه كل شخصية بأسلوب الكلام الذى يلائم طبيعتها ودرجة ثقافتها ووضعها الاجتماعى (درجة الثقافة فى حكايات لافونتين بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالطبع) . ثم إن الدروس التى يوجهها كل منهما مستخلصة من التجربة التى اكتسبها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل . . أما أوجه الاختلاف بينهما فمنها أن موليير يصور الأشياء بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح (والمسرح مرآة مكبرة) بينما يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً ورقيقاً . . ومنها أن موليير هاجم عيوب البرجوازيه والآفات التى لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينما هاجم لافونتين هجوماً متحرراً الملك وذوى الجاه ورجال الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن موليير أعمق فى الوصف بينما لافونتين أكثر تنويعاً فى الموضوعات ، لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمته الطويلة ... وكيفما كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيف : « إن الإنسان لا يفصل موليير ولافونتين أحدهما عن الآخر . . إنه يحبهما معاً » .

٥ - ما السر - وعبقرية لافونتين بارزة الملامح فى حكاياته - فى أن بوالو ، وهو مقنن الشعر فى العصر الكلاسيكى ، لم يذكر شيئاً عن « الحكاية » ضمن أنواع الأدب الثانوية التى أحصاها فى الغناء الثانى من كتابه « فن الشعر » ؟[1]... إن المجال لا يتسع هنا لأن أسوق جميع افتراضات نُقاد الأدب فى هذا الشأن ، وأن أتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسبى أن أكتفى باثنين منها . أما سانت بيف فيعزو صمت بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من لافونتين - وهو المتشدد فى مسائل اللياقة - منذ نشر أقاصيصه Les Contes . . . (وقد كان مؤلفُ الأهاجى صاحب حظوة لدى هذا الملك) ... وأما ميشو Michaut فيقول « إن الخرافة » لا تخضع لقواعد محددة بينما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين .. ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة (فن الشعر : الغناء الأول) تكفى لأن تنسحب على « الخرافة » مثل انسحابها على الرسالة الشعرية أو الأقصوصة »... وكيفما كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

(١) عن تصنيف بوالو Boileau لأنواع الأدب ارجع إلى « تراث الإنسانية » ، العدد الثالث ، مارس ١٩٦٣ » فن الشعر لبوالو بقلم الدكتور على درويش »

لافونتين وحكاياته فى « فن الشعر » يُعد أحد أخطائه التى لم تغتفرها له الأجيال التالية .

٦ - يثير جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر ولامرتين Lamartine فى القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ، وينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقف كل منهما ؟ ... يقول روسو فى كتابه « إميل L'Emile » : « لن يحفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الخرافات ... حتى ولا خرافات لافونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فيها ». هنا يخيل لقارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفظ بالنسبة للأطفال ، إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرمى - بعد هذه المقدمة الخبيثة فى لباقتها - إلى مهاجمة لافونتين مهاجمة مباشرة وإلى تسفيه حكاياته ، فيدخل بعد ذلك فى سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقنون حكايات لافونتين بينما لا يفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تحضهم على الرذيلة أكثر من حضها لهم على الفضيلة . ويعلق - على سبيل المثال - على حكاية الغراب والثعلب فيقول إنها تضم كلمات كثيرة يتحتم شرحها للطفل ، وألفاظاً لا تُستعمل إلا فى الشعر الأمر الذى سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فماذا سيرد عليه ؟ ! (سفسطة كما قلت) . ويستطرد قائلا : « إن الثعلب فى هذه الخرافة قد شم رائحة الجبن (الذى فى فم الغراب) لا بد أن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُمرّن الطفل هكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟ ! (سفسطة أخرى !) . ويعود روسو إلى الحديث عن الأثر العكسى الذى يمكن أن تحدثه الحكايات فى الطفل ، ثم يقول إن بعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً يحبون الثعلب . ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأسد فى حكايات لافونتين من شأنه أن يجعل الأطفال يتشبهون به فى سلوكهم ، فإن وُجدوا فى مجال تقسيم شيء حاولوا الاستئثار بنصيب الأســد ! ... (سفسطة أخرى ... الحق إن اتهامات روسو لا تستحق أى دفاع ..) .

ويقول لامرتين فى مقدمة « التأملات » : « إن حكايات هذه الحيوانات التى تتكلم ، ويعطى بعضهـا بعضاً دروساً ، والتى يسخر بعضها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانيّة ، الساخرة ، البخيلة ، عديمة الصداقة ، الأكثر شراً منا ، تثير التقـزز فى نفسى . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهى بالنسبة لعمر الطفل ليست بمثابة اللبن وإنما بمثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسـوف ساخر ، فماذا يُحكتَم على شعب يبدأ تعليم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ » . وهنا يمكن التساؤل عن السر الذى دفع لامرتين إلى كتابة هذه الصفحة المهينة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً حياً وصادقاً للمجتمع ؟ . لنعهد إلى سانت بيف بتفسير موقف الشاعر الرومانسى ، يقول : « إنى لا أريد أن أرى فى هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعرين ... لقد كانت محاولة لامرتين فى ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميتافيزيقيا ، صوفيا بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شعراً يأخذ العواطف مأخذ الجـد ولا يبتسم » . ثم يلخص سانت بيف ببلاغة حكمه الفاصل الذى يضع كلا من الشاعرين فى مكانه الحقيقى ، يقول : « ... وبكلمتين نقول إن لامرتين يشرئب نحو الملاك ، أما لافونتـين فهو فى الوقت الذى يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إلى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات » . إن عبقرية لافونتين فى هذه العبـارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فثر اهتمام الأجيال المتعاقبة

« بالتأملات » منذ انتهت المدرسة الرومانسية ، بينما ازداد تأثرها « بالحكايات » ... لافونتين يكبر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين « العمرين » أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المجدين هو أن لامرتين يمتع ، ولكن لافونتين يمتع ويعلم .

أثره فى تراث الإنسانية :

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لاتقاس بالإعجاب الذى تثيره بقدر ما تقاس بالتأثير الذى تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول فى هذا الصدد إن حكايات لافونتين لاتشعر بأى حسد إزاء روائع الأدب الفرنسى . يُروى عن لويس راسين (ابن الكاتب التراجيدى) أن موليير قال له : « علينا ألا نسخر من « الرجل الطيب» (لافونتين) فربما عاش أكثر منا جميعاً (يقصد عمر الإنتاج) » ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهاة فى فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حيا ما بقى الأدب ، بينما دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصرية فى مقبرة الكتب ، ودُفنت فيها كذلك كتب الحكايات التى ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير استثناء ! ولم يعد إنتاج لافونتين غذاء عقلياً خفيفاً يعطى للأطفال ، وإنما عُرفت على مر الزمن القيمة الحقيقة لعناصره الغذائية فاعتُبر عثابة وجبة دسمة يمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول الفذة وها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسى فى النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلام الأدب العالمى فى جميع العصور يصرح فى إحدى كتاباته بأنه — وهو فى أحراش الكونغو — كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ، ويقول : « أىُّ أديب قدم شيئاً أجود وأكثر حكمة وكمالا ، مما نجده فيها ؟

والحق إن لافونتين — كما قلت — من هؤلاء العباقرة الذين يتضاعف مجدهم على مر الأيام ، فمثلا أشاد بعبقريته ڤولتير (فى القرن الثامن عشر) فلما أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت بيف يقول : « لو أن ناقداً أكثر جرأة من ڤولتير أتى يقول : « إن هوميروس فرنسا الحقيقى ... من يظن ذلك ؟ ... هو لافونتين » ، لفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » » . ولقد كان سانت بيف هو نفسه بالفعل ذلك الناقد الأجرأ الذى أراده لتقويم عبقرية لافونتين .. ألم يقل فى مكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسيين — من يظن ذلك ؟ — هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتين حديثاً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تثر ضجة أو جدلا ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفى الأجيال التالية أعمق التأثير . لا لأنها فحسب نموذج للإجادة فى الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلق جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد — كما قلت — بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتتالية لندرك مدى ما أحرزه من نجاح مطرد .. نجاح كان مغرياً لديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى ! من هذه الطبعات المزيفة واحدة فى فرنسا فى عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ فى امستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ فى انفرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فى لاهاى بهولنده ، وخامسة فى انفرس من جديد ، وسادسة وسابعة فى امستردام مرة أخرى ، وفى سنة واحدة (١٦٩٣) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلا عما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقاليم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ ... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من مائة وخمس وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين فى القرن الذى تلاه ؛ ومعظم هذه الأخيرة طبعات

مدرسية . حقيقة لقد صدق رينيه بريه René Bray حين قال : « ما أسعد البلد الذى « يملك » واحداً كلافونتين يعلم أبناءه ! » .

وما أكثر — كما ذكرت — الكُتاب الذين قلدوه ! لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من مائة فى فرنسا وحدها ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما من واحد منهم يستحق الذكر ، لأن لافونتين كان قد أبلغ الخرافة ذروة الكمال طفرة واحدة ؛ فلم يبق فى مجالها من بعده مكان لأحد . . . هؤلاء المقلدون استعاروا من حكاياته مادتهم ، وطعّموا إنتاجهم بأبيات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتمدوا على أنفسهم فأسفوا إسفافاً يذكرنا بعبقرية لافونتين ! ما تواهم ويبقى لافونتين ، لأن حكاياته — على حد قول نيزار Nisard هى اللبن الذى يتغذى به الطفل ، والخبز الذى يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتناوله الشيخ . . . معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم فى تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل فى حياته العملية ، وتتجاوب — عند الشيخ — مع خلاصة تجاربه فى الحياة .

من حكايات لافونتين :

جنازة اللبؤة

ماتت زوجة الأسد ،
فهرول كل واحد
ليوفى للأمير
بعض عبارات العزاء
المفعمة بالحزن .
وأمر الأمير بإخطار اقليمه
بزمان الجنازة ومكانها ،
كما أمر بأن يحضرها حرس القصر
لينظموا الموكب ،
وليصحبوا الرفاق إلى أماكنهم .
تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر
وأمعن الأمير فى الصراخ
وكان عرينه يدوى .
إن الأسود لاتملك معبداً غير عرينها .
وسُمع أفراد الحاشية — متشبهين بالأمير —
وهم يزأرون كلٌ بلهجته .
إنى أعرّف البلاط بأنه بلدٌ الناس فيه
على استعداد للابتئاس والاغتباط بالرغم من انهم لايبالون بشئ .
انهم يتصرفون بما يرضى الأمير ، فإن أعجزهم الأمر
حاولوا على الأقل التظاهر به
شعب كالحرباء ، شعب يحاكى سيده .
كان يخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع فى ألف من الأجساد .
إن الناس فى هذه الحال مجرد آلات .
ولنعد إلى شأننا .
لم يزرف الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان فى مقدوره أن يبكى ؟
إن هذا الموت يثأر له : لأن اللبؤة فيما مضى
كانت قد خنقت زوجته وابنه .
وباختصار لم يبك . وراح أحد المداهنين يقول
ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .
إن غضب الملك — كما يقول سليمان — .
غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ،
ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة .
قال له الملك : « أيها الهزيل ساكن الغابة ،
أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناحبة ! .
إننا لن نُدخل أبداً فى أعضائك الدنسة
أظافرنا المقدسة ، فتعالوا يا ذئاب ؟ .
خذوا بثأر الملكة واقتلوا جميعاً

هذا الخائن من أجل روحها المبجلة » .
حينئذ قال الوعل : « مولاى ، إن وقت البكاء
قد انقضى ،
والألم الآن لا طائل فيه ؛
إن شريكتك الفاضلة قد ظهرت لى فى حلم
وهى مسجاة وسط الزهور ؛
ولقد تعرفت عليها ،
وقالت لى : « أيها الصديق ، احذر أن يدفعك
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلهة .
فلقد حظيت فى رحاب الجنة بشتى أنواع النعيم
إذ تحادثت مع أمثالى من القديسين ،
لتدع الجزع بعض الوقت يلم بالملك ،
فذاك أمر يسعدنى » .. ولم تكد تُسمع هذه الكلمات
حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »
ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعطاء :
إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،
وإن تملقتهم ، وإن سقت إليهم الممتع من الأكاذيب
فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ،
فسيبتلعون الطعم ، وستصبح صديقاً لهم

تاريخ الأمم والملوك للطبرى

بقلم الأستاذ محمد خليفة التونسى

أولا — المؤلف

طبرستان اقليم جنوبى بحر قزوين فى أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع مجالاته ، ولكن إذا قيل « الطبرى » فحسب لم ينصرف الذهن إلى أحد منهم — على كثرتهم وجلالهم — غير الإمام الكبير أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى الذى ولد فى أمل (عامل) عاصمة طبرستان فنُسب إليها وكان مولده فى آخر سنة ٢٢٤ أو أول سنة ٢٢٥ ، واشتهر بما أغنى به تراثنا الإسلامى من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجيهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلتها وتفرقها لا تكفى لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت فى رسم صورته الشخصية portrait وسنتوخى له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذره القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فهيأه لها بمأثورات أسرته وبشمائله معاً ومكن عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة فى شيخوخته بعد أن عمر نحو ست وثمانين سنة ، ولقد مضى الدهر يعده لها باكراً حتى إذا أطاق حملها فى صباه ، حمله أياها وأعانه عليها ، وأنماها له مع نموه ، حتى نالت به ونال بها فى نهاية شوطهما معاً خير ما عندها وخير ما عنده .

وهذه الرسالة هى رسالة « العلم » بمعناه الواسع القديم فى العربية واليونانيــة ، أو رسالة « التعلم والتعليم » التى استغرقته ، واجتهد هو فى استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغ وسع الإنسان ، وما لإنسان إلى استغراقها سبيل .

وننظر إلى أخبار حياته جملة أو نستقرئها تفصيلاً فلا نرى له عملا ولا خلقاً ولا نية ولا مسعى ولا هوى إلا وهو يمد إلى هــذه الرسالة بعرق ينبض بدم الحياة ، ويعينها بكل ما فيــه من أسباب القوة والتأصل والدوام ، فلو أردنا أن نصفــه بكلمة واحدة وافية فى الدلالة عليها وعليه لكفانا أن ندعوه « الحوارى » وأنه لمصــداق قوى لما أثر عن النبى

— عليه السلام — فى قوله « علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل »

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغى أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو « العالم » الذى قدر له أن يتلقى رسالة نبى وينهض بها بعده — لكان صاحبنا الطبرى مثالاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثير بين من دعوا أو يدعون بحق « حواريين » .

وقد رحل عن مدينته آمل فى حداثته إلى غيرها من بلاد طبرستان طلباً للعلم ، بعد أن أخذ منها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم فى الرى وغيرها من مدن طبرستان وقراها قبل رحلته إلى أقاليم أخرى ولم يكن منذ حداثته يكتفى بالتلقى عن شيخ واحد إذا أطاق التلقى عن شيخين ولو بهظته المشقة مادام يطيقها. ومن أخبار حداثته — يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله فى مدينة الرى — ماحكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبير محمد بن حميد الرازى ، الذى يكثر النقل عنه فى تاريخه قال : « كنا نكتب . . . فيخرج إلينا فى الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا ... وكنا نمضى إلى أحمد بن حماد الدولابى — وكان فى قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة — ثم نعدو كالمجانين ، حتى نصير إلى ابن حماد فنلحق بمجلسه »[1] وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحداثة ، مستهينا بالمشاق كسائر العشاق ، وان كلفته دلج الليل ذاهبا آيباً بين بلدين متقطعين يعدو هو وصحبه كالمجانين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق مائة الف حديث[2] .

ومن التوفيقات أن تدوم له معونة أبيه طول حياته ، فقد خلف له ضيعة كان رزقها يأتيه يسيرا ، فاغنته عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكنته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده فى أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ ماوسعه من شيوخ آمل والرى ونحوهما فى وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط فى العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من بلاد السواحل والثغور فى الشام ، وشيوخ الفسطاط فى مصر ، ثم استقر فى بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ٣١٠ هـ . وهو مكفى المؤنة متفرغ للقراءة والإقراء أو الإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، بعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثة ، وكلها كانت مستبحرة قبله وفى أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذى كان من أحيا العصور فى تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى فى حياة جماعة من بقية شيوخه ومن فى طبقتهم سناً وعلماً وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هؤلاء المبرد ، ومنهم شيخه فى الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذى شهد له بحذقه فى النحو وهو علمه المبرز فيه ، قيل « وهذا من أبى العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالحذق فى علمه »[1]

ولقد بلغ فى عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية مايبلغ المختص فى كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكاتب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : « كان أبو جعفر قد نظر فى المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفى الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه فى الوصايا ... وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالمحدث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى كان لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

(١) ، (٢) ياقوت ١٨– ٤٩ – ٥٠

(١) ياقوت ١٨ – ٦٠

الذى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات جامعاً للعلوم ، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلا على غيرها[1] .

وقال فى موضع آخر : « كان أبو جعفر من الفضل والذكاء والعلم والحفظ على ما لا يجهله أحد عرفه ، لجمعه من علوم الإسلام ما لم تعلمه اجتمع لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهر من كتب المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له » ثم تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف الفقهاء وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته بمأثورات شعر الجاهلية[2] . وقد وصفه غير هذا المؤرخ بمثل ذلك وبتبحره فى علوم أخرى كالجبر والمقابلة والطب ثم الفلسفة التى كان يحرص على ألا يعرف بها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلها وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به[3] ، ولكن مواطنه المعجب — ككثير غيره — يقول هنا بقدر ، ويقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه التى تغنيه عن شهادات الشهود من أوليائه وأعدائه . وقليل ما بقى منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان من أفذاذ الموسوعيين فى العالم إلى جانب حظه الواضح من فراهة العبقرية وصلابة الشخصية ، وحسبنا من تواليفه تاريخه وتفسيره وإن لم يكونا منفردين بينهما بالسعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدل منهما على عظمة فضله ، فقد أراد أن يخرج كلاً منهما فى عشر أضعافه .

وتظهر فيه خلائق « الحوارى » . وسيرته كما تظهر فيه ملكاته الذهنية مما يحتاج إليه حوارى منها ، فيصفه مترجمه السابق « بالزهد والورع والخشوع والأمانة وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال » ويقول فيه أيضاً « كان عازفاً عن الدنيا تاركاً لها ولأهلها يرفع نفسه عن التماسها »[1] وكان — كما ينبغى للحوارى — واضح البيان حاضر البديهة قوى العارضة عارفاً بأخلاق الناس أفراداً وجماعات ، متمكناً من فقه دينه ولغته ، بصيراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً فى الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، فما راجت فى أيامه بدعة مخلة بالدين أو الأدب العام — عنده — إلا نهض للرد عليها ، ولا ظهر تنقيصٌ لقدر أحد من صحابة النبى أو التابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف فى فضائله ، فألف مثلا فى الرد على داود الأصبهانى وناظره فغلبه فى بعض آراء « الظاهرية » وألف كتاب فضائل أبى بكر وعمر فى الرد على الروافض وألف كتاب فضائل على بن أبى طالب فى الرد على النواصب ، وأظهر فضائل التابعين وفضائل شيوخه فى كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين يملكونها ، ولا تملكهم ، قال مواطنه ومترجمه السابق « كان أبو جعفر ظريفاً فى ظاهره نظيفاً فى باطنه حسن العشرة لمجالسيه متفقداً لأحوال إخوانه ، مهذبا فى جميع أحواله جميل الأدب فى مأكله وملبسه وما يخصه من أحوال نفسه ، منبسطاً مع أخوانه حتى أنه ربما داعبهم أحسن مداعبة ، وربما جئ بين يديه بشئ من الفاكهة فيجرى فى ذلك المعنى بما لا يخرج من العلم والفقه حتى يكون كأجير جد وأحسن علم »[2]

وكذلك يحكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة ابن كامل القاضى فيصفه بحسن اختياره لطعامه واللطف فى تناوله ، مع العناية بملابسه اللينة ، وغرامه بالرياحين والأزهار[3] ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

(1) ياقوت ١٨ — ٦١ .
(2) ١٨ — ٦٠ .
(3) الكامل لابن الأثير ٦ — ١٧١ ، تاريخ بغداد للخطيب ٢ — ١٦٤ .

(1) ياقوت ١٨ - ٦٠ .
(2) ياقوت ١٨ - ٨٦ .
(3) ياقوت ١٨ - ٨٧ — ٩٢ .

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافئها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولو طلب مهديها منــه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتسابها لله [1]

ولقد بدأ متفقهاً على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس بفقهه وفقه غيره ، وقد ألف فى الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل فى الفقه بمذهبه الخاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألفوا فيه الكتب والرســائل [2] ولكن مذهبه انقرض بانقراض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انفرداه بمذهبه هو الدليل الأوحــد أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأى والجرأة فى الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخيــة والفلسفية ، فهو لم يكن « الحوارى » المقلد فى دعوته ، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما يهديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيــات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر ، ومن ذلك قوله :

« إذا أعسرت لم أعلم رفيقى
وأستغنى فيستغنى صديقى
حيــائى حافظ لى ماء وجهى
ورفقى فى مطالبتى رفيقى
ولو أنى سمحت ببذل وجهى
لكنت إلى الغنى سهل الطريق »

(١) ياقوت ٨ — ٨٧ — ٩٢ .
(٢) ابن النديم ٣٢١ .

وقد امتحن فى ختام حياته بمظاهرة الحنابلة عليه لمخالفته إياهم فى بعض الآراء والأحاديث ، فاضطهدوه واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الخروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فدفن ليلاً خوفاً من العامة » ، وقيل « لم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يحصى عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورثاه خلق كثير من أهل العلم والأدب[1]

وهكذا ينبغى أن تكون حياة الحوارى محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب فى علوم مختلفة . كثير منها فى آلاف الصفحات ، وقد بقى لنا من تواليفه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سماه « ذيل المذيل » فى تاريخ الصحــابة والتابعين ، وجزء من كتابه « تهذيب الآثار » فى الحديث ، وجزء من كتاب « اختلاف الفقهاء . »

ثانيا — الكتاب

١ - بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظرته الخاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظرته العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه المفضل فى الحياة عن اختيار أو اضطرار . ولاشك أن لثقافته وبيئته وعصره آثارها فى نظرته العامة والخاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلا من تأثيرها فى نفسه ومن خلالها أولا ثم تظهر بعد ذلك فى كل مايصدر عنه ومن ذلك نظرته التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هى ملتقى الآثار من كل مايحيط بها ومن يحيط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال .

(١) تاريخ بغداد ٢ - ١٦٣

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى فى النظرة التاريخية النظريون والعمليون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولو كانوا على نهج واحد فى النظر لاختلافهم فى الأمزجة والأخلاق والملكات والسير ، أو لاختلافات أخرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالبة على كل منها ، وكلها مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التى هى مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما يحدث منه .

وليست صورة الكون عند أى انسان إلا وفق ما تنطبع فى نفسه أو هى صورة نفسه التى تطبع بطابعها كل ماتتلقاه من الحياة والاحياء ، فاذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلا عرفنا ما هو أوما نبيعته ، وإذا عرفناماهو عرفنا كيف ينظر إلى التاريخ أوغيره .

وقد عرفنا فيماسبق أن صاحبنا الطبرى « حوارى » وأشرنا إلى خصائص الحوارية فى طبيعته وليس لنا أن ننتظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية فى نظرته إلى التاريخ وكذلك كان الرجل .

فهو فى تاريخه يؤرخ لخلق العالم بسماواته وأرضه ومن فيه فتلمح فى نظرته إلى العالم نظرة الحوارى أو رجل الدين الذى يتبصر حكمة الله وفضله فى إبداع خلقه وما دبر لمخلوقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن ، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعظة والعبرة ، وخلقه آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنس والجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما اقتضت حكمته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك ، فالزمان ساعات الليل والنهار ، ليعرف عباد الله من ذلك عدد السنين والحساب ، فيعبدوه وفق مواقيت معينة ، ويبتغوا من فضله نهارا ، ويسكنوا إلى الراحة ليلا ، وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فمن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى — كما ينبغى أن نتوقع — يحتج لكل ذلك بالآثار القرآنية ليدعم قلمه ببراهينه ويزداد يقينا إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته فى تاريخه وفى سائر مؤلفاته ، وهى من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، وانطباع كل مايصدر عنه بخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ، وإن كان فيهم أبرار وخطاة ، أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كل شئ محيط ، وهو صاحب الأمر والخلق ، ليس كمثله شىء ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الخلق وهو الغنى عنهم فضلا منه ونعمة وهو المدبر لهم وفق حكمته وكرمه وقدرته ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وقد أراد أن يخرج الكتاب — وفق سعة علمه بموضوعه — فى ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك . فأخرجه فى ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ فى طبعتنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، فى كل منها ٢٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزاؤه ١١ جزءاً

٢ـ محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بخطبة (مقدمة) ، يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الخلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٢ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النبوية ، وسنجمل فيما يلى كل قسم من أقسامه الأربعة ، ونهجه الخاص به .

(ا) الخطبة :

وهى تقع فى ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله من قدم وبقاء ووحدانية وقدرة ،

وتجرد عن المكان ولطف عن الادراك، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدانيته ونبوة محمد عليه السلام وعبوديته لله الذى أرسله فنهض برسالته ، ثم شرح حكمة الخلق ، كما لخصناها حين وضحنا نظرة المؤلف التاريخية ودلالتها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الخلق من الرسل والملوك والخلفاء مع جملة من حوادث الأمور فى كل عصر منهم « إذ كان الاستقصاء فى ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب » ثم أشار المؤلف إلى أنه سيمهد لذلك بالكلام على ما هو أولى ، وهو الزمان « ما هو ، وكم قدر جميعه وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ، وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شىء غيره ، وهل هو فان ، وهل بعد فنائه شىء غير وجه المسبح الخلاق[1] تعالى ذكره ، وما الذى كان قبل خلق الله إياه ، وما هو كائن بعد فنائه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فناؤه ، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ... » .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبى وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدى ما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالنقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويبرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة فى ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا فى هذا آنفاً عن كلامنا على نظرته التاريخية ومنهج كتابه .

ب ـ تمهيد فى الزمان وبدء الخلق

يقع التمهيد فى نحو خمسين صفحة وفيه يوضح الزمان ماهو فيعرفه بأنه ساعات الليل والنهار ، وأن من معانيه المدة الطويلة أو القصيرة ، ويحتج لهـذه التعريفات بكلام العرب ، وهى تعريفات عالم فقيه لغوى لا تعريفات فيلسوف .

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى نهـايته ويذكر الأقوال فيه ، فينقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأحبار له بستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديراً مبهما اعتماداً على قرب مبعث نبينا محمد ـ عليه السلام ـ من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروبها ، ونهجه هنا أنه يذكر الرأى ويروى طائفة من أقوال أصحابه بأسانيدها اليهم مهما يطل السند أو العنعنة ، ثم يذكر رأى اليهود فى قدر الزمان اعتماداً على توراتهم وأنهم يقدرونه من بدء الخلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وستمائة سنة وأربعة آلاف ، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير اليهود ويرفضونه ، وأنهم يقدرون هذه الفترة باثنتين وتسعين سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعتماداً على التوراة التى فى أيديهم أيضـاً ، والاختلاف دينى آت من اعتقاد كل من الطائفتين فى المسيح : أهو ابن مريم الذى ظهر فاتبعه النصارى ورفضـه اليهود ، أم هو لم يأت بعـد فاليهود ينتظرونه على ما يدعون . ثم يذكر رأى المجوس فى قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت (الذى يزعمون أن آدم أبو البشر) حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدرون هذه المدة بتسع وثلاثين ومائة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يختم ذلك باختلاف الاخباريين فى قدر هذه المدة ، ولا يعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض له المسعودى فى « مروج الذهب » وهم يحسبون

---

[1] هذا شطر مطلع قصيدة ، وهو

ليس شىء من الوجود بباق غـير وجه المسبح الخلاق

مدة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين ؛

ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءاً ونهاية وأن وجود الله قبله وبعــده دائم ، ويحتج لذلك بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتجاجه فى الحالين احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقترب فيه من الفلسفة تفرقته بين وجود الله بغير زمان ووجود الخلق مع الزمان ،وأدلته أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ، وهو يقتصر من بينها على دليل الايجاد أو الخلق التى يسميــه الأورويبــون (البرهان الكونى The cosmological argument وخلاصته « أن كل موجود يتوقف على غيره وهكذا فلا بد من سبب للموجودات بوجودها ولا يتوقف وجوده على غيره ، وهذا عند أرسطو هو برهان « المحرك الذى لا يتحرك »

ثم يذكر بدء الخلق وأن أوله القلم الذى كتب القدر ، ثم الغمام (وهو أشبه بما سمى « العماء » فى بعض ما نسب إلى النبى عليه السلام » وما يسمى فى الفلسفة« الهيولى » أو القابلية) ثم يذكر ظهور مخلوقات أخرى : العرش والماء والريح وســائر السموات والأرض وما فيهن من الكائنــات ومن بينها الجن والإنس ، ويبين اختلاف الأقوال فى اليوم الذى خلق فيه كل منها بين الأيام الستة ، ويبين مقدار اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذى يشير إلى أن اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما تعد ، وبذلك ينجو المؤلف من الانحصار الذى يقع فيه العامى حين يفهم اليوم بمعنى الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال الذى يتورط فيه العامى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن الشمس أو الأرض لم تخلقا فى اليوم الأول أو الثانى بل بعد ذلك ، وبهما تعرف الأزمنة .

ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً ونهــاراً ، وما كان لأبليس — على بعض الأقوال — من ملك السماء الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ، ويذكر تحدى الله الملائكة بآدم حين عارضوا خلقه اياه ، فامتحنه واياهم فافلح وخابوا ، ثم أذعنوا إلا إبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

حـ ـ التاريخ البشرى حتى الهجرة

يبلغ هذا القسم نحوخمسمائة صفحة وهو يستوعب بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثانى إلا خمسين صفحة وفيه يذكر المؤلف خروج آدم أين كان ، وما تزود به فى خروجه ، وما وقع فى عهده من احداث أهمها ما نسلته له حواء من بنين وبنات ، فيذكر عددهم وتزويجه هؤلاء بهؤلاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ، ويذكر اختلاف الرواة فى ابنى آدم اللذين قتل أحدهما الآخر وسبب نزاعهما، وزمنهما وهل هما ممن ولدت حواء لآدم أم هما من بنى اسرائيل .

ثم يذكر زعم الفرس فى آدم أبى البشر وأنه عندهم « جيومرت » — كما قدمنا — ويذكر آراء من يوافقهم ومن يخالفهم فى ذلك ، وفيما ينسبونه إليه من أعمال ويرجح رأى من يرى أن جيومرت هو جامر ابن يافث ابن نوح ، وأنه ملك طبرستان (موطن المؤلف) ثم فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمل بابل وسائر الأقاليم . ويحتج لذلك باتفاق العلماء على أبوة جيومرت للفرس وأن ملكه هو وأولاده لم يزل متصلاً حتى قتل يزدجرد آخر ملوكهم فى زمن عثمان بن عفان .

ثم يذكر ماقيل فى عدد ولد حواء لآدم ،وعدد الأنبياء من بنيه وأنهم أربعة وعشرون ومائة الف[1] منهم ثلاثة عشر وثلثمائة رسول ، ويختم القول فى آدم بوفاته ودفنه ، ثم تكاثر ذريته وانتشارهم فى الأرض شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

(١) مما يلفت النظر فى كتابة الطبرى هذه الأرقام أنه يكتبها من اليسار إلى اليمين بالحروف .

الأقوال فى دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه فى السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الخلق بعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل منهم ، فهو الأب الثانى للبشر بعد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس منهم إلا من هو سامى أو حامى أو يافثى كما يذكر قول المجوس فى إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء (١ - ٩٧).

وهنا يذكر « بدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم » فأهل الكتاب يؤرخون ببدء الخلق ثم خروج آدم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار ابراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليمان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغى أن يكون على تاريخ اليهود . وأما النصارى فتؤرخ بعهد الإسكندر وأما الفرس فى عهد المؤلف فكانت تؤرخ بعهد يزدجرد وأما المسلمون فيؤرخون بالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت قريش بينهم تؤرخ بعام الفيل وسائر العرب يؤرخون بأيامهم « وقائعهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة فى تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة فى كتابه سنعرض لها فى ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التأريخ (التوقيت) الفارسى قبل الهجرة النبوية فى المحل الأول واتخذه نظاماً رئيسيا يقاس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولا يقاس بتأريخ آخر حتى تأريخ اليهود ، والسبب فى إشاره تأريخ الفرس على التأريخ « التوقيت » اليهودى أن الأول - كما أشار المؤلف - مرتبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل منتظم واضح الأزمنة ، وليس الثانى كذلك ، ولهذا يجعله تابعاً للتأريخ الفارسى ، وإن كان يعول على التأريخ اليهودى حين يربط بين حوادثه الخاصة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتأريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تأريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالى الأزمنة ، فبعد أن يذكر « جيومرت » - (آدم عند الفرس) كما قدمنا - نراه يذكر بعده « أوشهنج » الفارسى الذى قيل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس ، وعند إشارته إلى حوادث بنى آدم من عهد « شيث » إلى أيام « يرد » بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس فى أن « أوشهنج » هو مهلائيل بن قينان حفيد شيث بن آدم ، ثم يذكر أنه ولد لأوشهنج ولد فلما صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ (ومعناه أول حاكم بالعدل)[1] وإليه تنسب الدولة الفيشداذية أقدم دول الفرس ، وبذلك يقرب المؤلف تأريخ اليهود المقدس إلى تأريخ الفرس الذى اتخذه أساساً .

والمؤلف فى تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التى هى أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج يجرى هنا ، فيذكر عصر ملك فارسى أو أكثر ويطيل فى سيرته ويتبعها بحوادث عصره فى الأمم الأخرى ، فاذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك فارسى آخر أو أكثر من ملك فيفعل مثل ذلك وهكذا ...

وكلما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التى تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالترك والعرب

(١) فى هذا الموضع ١ - ٨٤ يذكر الطبرى كلمة الفيشداذية ، ويفسر معناها هكذا بالعربية وفى مواضع أخرى يذكر كلمات فارسية ويفسرها بالعربية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ فهل كان يعرف الفارسية .

واليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهند والصين ، وأما « التأريخ المقدس » فهو يلاحق التأريخ الفارسى خطوة فخطوة ظاهراً معه على ما عداه منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، وتشتت اليهود فى عهد الروم . ولهذا كان التأريخ المقدس لليهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً فى توقيته للتأريخ الفارسى ، بل يبدو فى المبدأ كأن هذا التأريخ خادم للتاريخ المقدس .

فالمؤلف يذكر من ملوك الفرس «أوشهنج» وولده « فيشداذ » ثم يذكر قولا آخر هو أن الذى تلا أوشهنج هو « طهمورث » الذى ظهر فى عهده « بوراسب » ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء « جم » أو « جمشيذ » فقتل « طهمورث » وملك مكانه ، ثم ملك « بيوراسب » وهو الازدهاق الذى تسميه العرب الضحاك وكان ظالماً ويقال إنه « النمروذ » الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ، وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح فى عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نسابة الفرس إن نوحاً هو أفريدون الذى قتل الضحاك ، كما قيل أن بينه وبين « جم » عشرة آباء ، وأن ملكه كان خمسمائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد ابراهيم كان فى عهد الضحاك ، ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى إبراهيم خلال عهد هؤلاء الفرس ويقصها فى وفاء .

ثم يذكر ولاية « منوشهر » بعد أفريدون والنزاع بينه وبين العبريين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون فى عهده ، ويفصل القول مسهباً فى تاريخ اليمن وتاريخ بنى اسرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ابن نون على عهد « منوشهر » .

وهنا يذكر المؤلف اعتماده تاريخ الفرس أساساً فيقول « ذكر القائم ببابل من الفرس بعد « منوشهر » ، إذ كان التاريخ إنما تدرك صحته على سياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم « فراسياب » وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور « زو » بن « طهماسب » وإصلاحه ما أفسد «فراسياب» وعمران البلاد الفارسية فى عهده ومعاونة « كرشاسب » له فى ذلك ثم ظهور « كيقباذ » بعده وهو أول الملوك « الكيانية » أو « الكيكية »[1] ويعقب ذلك بذكر ما يعاصر ذلك من حوادث بنى إسرائيل فيما بعد يوشع بن نون الذى مكنهم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل لحكم القضاة حتى ظهر شمويل (صمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختار لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليمان .

ثم يذكر بعض ملوك « الكيانية » الفرس ومنهم كيقاوس ، وكيخسرو وفى عهدهما انقسم بنو اسرائيل مملكتين ، ثم ذكر « لهراسب » وابنه « يشتاسب » من الفرس وغزو واليه بختنصر للعرب وبنى اسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله اليهود إلى بابل[2] .

ثم يذكر بعد يشتاسب تملك حفيده أردشير بهمن ، الذى كان قورش واليه على بابل فرد السبى اليهود من بابل إلى بلادهم فى فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذى هزمه الإسكندر وقضى على مملكته ، وقسم بلاده بين عدة ولاة ليجأ كل إليه فى نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون « ملوك الطوائف »[3] أو « الملوك الأشغانيين » وهم الدولة الفارسية الثالثة .

---

(١) هنا ينتهى الجزء الأول .

(٢) اسم معظم ملوكهم يبدأ بالمقطع « كى » وجمعه بالفارسية « كيان » فهم « الكيانية » أو « الكيكية » بتكرار المقطع « كى » .

(٣) لما انقسمت الأندلس دويلات بعد انتهاء حكم أبناء الداخل الأموى سمى ملوك هذه الدويلات « ملوك الطوائف » تشبيهاً لهم بملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس .

فى عهد هؤلاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب فى اليمن والحيرة والأنبار ولاة من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بنى إسرائيل حتى ملكهم هيرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزباء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخيرة « الدولة الساسانية » بقيام أردشير بن بابك الذى قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت فى عهد عمر ابن الخطاب وقتل آخر ملوكها يزدجرد فى عهد عثمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو المؤلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود فى الاختفاء، وتظهر تواريخ أمم أخرى فى صورة أبرز ، وأهمها الترك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث يحل تاريخ العرب فى الظهور محل التأريخ المقدس اليهودى والمؤلف يعدد هؤلاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم فى بلادهم وما جاورها بالتفصيل ملكا فلكا ، منذ « اردشير » ، حتى يأتى ذكر بهرام جور، فيذكر تربية المنذر بن النعمان ملك الحيرة له بوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعمان لبهرام جور على استرداد ملك أبيه يزدجر من قبضة كسرى الذى انتهز فرصة وفاة يزدجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزدجرد بن بهرام جور وابنه فيروز فيبين خلال ذلك ولاتهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس فى حروبهم بالعرب ضد الروم وأتباعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباذ بن فيروز ، ذكر فتنة « مزدك » الشيوعية فى عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباذ على مزدك وطائفته وفتنته ، وأخبار اليمن فى عهد قباذ وأنوشروان ، ثم ولادة النبى عليه السلام فى عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرس بعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبرويز حتى آخرهم يزدجرد القتيل فى عهد عثمان .

ثم يطيل فى ذكر نسب النبى وسيرته فى مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهى هذا القسم من تاريخه الذى جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشرى . .

وقد كان لتعويل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره فى كتابه ، فقد أفاض فى ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لايستغنى عنه مؤرخ ولو ملأ خزانته بما عداه من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى فى هذا الموضوع حتى لقد اعتمد عليه كل عارف به ممن كتب فى تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق « نولدكه » إلى الألمانية القسم الخاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه فى تاريخ الفرس أكبر ثقاته وهو المستشرق «براون» فى كتابه عن تاريخ الأدب الفارسى .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جمل من الأخبار الأسطورية فى كثير من مواضعه ولاسيما كلامه على الممالك المعرقة فى القدم وأخصها الدولة الفيشدادية ، فهو يأتى فيها بما يذكرنا بأساطير البابليين حول نشأة الكون وصراع الآلهة وظهور « مردوخ » وقد كان من نتائج تعويل المؤلف على التوقيت الفارسى أنه نجا من الانحصار الذى حبس فيه اليهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيا حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما فى كتابة التاريخ على ماعرفوه ، فحصروا النبوة فى ابراهيم وبنيه مع أنهم

فى التوراة يعترفون ببعض الأنبياء أيام ابراهيم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة فى ولده إسحاق دون اسماعيل ، ثم فى يعقوب بن اسحاق دون العيص بن إسحاق ، ويعقوب هو إسرائيل الجد الأكبر الخاص باليهود ، ثم زادت البركة انحصاراً فى سبط موسى حتى انحصر كل خير فى داود وذريته ليكون منهم المسيح الذى يأتى لإنقاذ إسرائيل وتمكينهم من تسخير العالم وأممه ليكون اليهود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

نجا المؤلف من هذا الانحصار فتبين لنا أن الإسرائيليات فى آثارنا القديمة مع كثرتها لم تكن المرجع الأول أو الأعظم فى التاريخ القديم ، بل كانوا هم وغيرهم كعرب الجزيرة متلمذين معاً على المعارف التاريخية فى الأمم التى سبقتهم فى الرقى كالبابليين والمصريين بل إن البابليين كانوا عرباً تعلم منهم اخوانهم عرب الجزيرة دون وساطة اليهود كما تعلم منهم اليهود .

ومكن ذلك الطبرى من أن يذكر الأنبياء الذين أهملهم اليهود عمداً ، ومنهم كثير بين عرب الجزيرة فى الجنوب والوسط والشمال ، كما أهملوا تاريخ الأمم التى ظهر فيها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هؤلاء « عاد » قوم « هود » فى الأحقاف ، و« ثمود » قوم « صالح » فى المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هؤلاء الأقوام ، ثم جاء ذكر بعضها فى القرآن ، وزاد أخبارهم توكيداً ما سجل منها فى كتب اليونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هى المصدر الأكبر ولا الأول ولا الوحيد فى الروايات العربية عن الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كغيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عنهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة فى الجاهلية منقطعين عن العالم بل كانوا — عن طريق الرحلات للتجارة والغزو والتملك — ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم فى البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبرى فى التأريخ المقدس لليهود يجارى المنهج التوراتى كثيراً فيما يخص تأريخهم ، فهو يقسمه وفق منهجه للتأريخ الفارسى ، ولا يأخذ بمنهج التوراة إلا فى الأخبار التى تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكتفى بمراجعهم بل إنه يورد حتى فى موضوعاتهم الخاصة أخباراً أخرى عن مصادر غير إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبرى قد بنى كتابه على كتاب ابن إسحق فى المبتدأ والمغازى كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق فى المبتدأ لا يأخذ كل رواياته فى اليهود عن علمائهم الذين كان يدعوهم « أهل العلم الأول » بل كان يأخذ عن مصادر عربية كأستاذه الزهرى حتى فى تاريخ الاسرائيليين ، وما كان له نهج الطبرى فى أخذه بالتوقيت الفارسى قاعدة لتأريخ البشر ، ولا علمه بكل مصادره ولا سيما المصادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضاع ، فإن جملة صورته باقية فى سيرة ابن هشام إلا حظاً كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وان كنا نجد بعض ما حذف قد نقل فى « أخبار مكة » للأزرقى كما نجده فى الطبرى .

د ـ تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هـ

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهو يستغرق أكثر من ثمانمائة وألفى صفحة ، هى الصفحات الخمسون فى آخر الجزء الثانى ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادى عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هو التأريخ

الإسلامى بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية[1] فهو يذكر فى سنة ما وقع فيها من حوادث فاذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غيرها ، ويبدؤها بقوله مثلا: ثم دخلت سنة كذا وفيها وقع كذا وكذا ، وحين يشير إلى حادثة يذكر روايات عدة فيها بأسانيدها مهما تطل وقد تتداخل الروايات فى الحادثة الواحدة فى السنة الواحدة إذا كان فى جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية فى هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فاذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولو كانت بعض أسانيد الجزء الأول هى أسانيد الجزء التالى له ، ويبدأ روايات الأجزاء التالية بقوله مثلا "عاد الحديث إلى رواية فلان » فترى رواية الراوى الواحد فى « أجزاء الحادثة الواحدة فى السنة الواحدة مختلطة برواية غيره فى هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة واحدة[1].

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة ختم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب بذكر من حج بالناس فيها (أمير الحج) والولاة على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها .

والطبرى يهتم فى هذا القسم كما اهتم فى ذلك بروايات غيره للحوادث ولا يكتبها منشئاً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهدها فى آخر تاريخه الذى أوصله إلى سنة ٣٠٢ أى قبل وفاته بثمانى سنوات .

وبينما يعنى بالحوادث السياسية عند الحكام كثيراً تقل عنايته بدراسة مجتمعات الأمم التى يؤرخها وبتوضيح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها الاجتماعية التى تكشف خصائصها ، وهو لايبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التى يعرضها بل يكتفى بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيما ينقل ، ولهذا النهج مزاياه ولغيره أيضاً مزاياه ، وإنما يفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبرى يجد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصرياً ولا حزبيا ولا سياسيا

وليست سنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولا متقاربة فمن سنوياته ما تبلغ صفحة كما فى سنة ٢٩٥ وهى السنة التى ولى فيها المقتدر الخلافة ، وكما فى سنة ٣٠١ وسنة ٣٠٢ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أو ربعها كما فى سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٣٠٠ وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما فى سنة ١١ التى تستغرق الثلث الأخير من الجزء الثالث ، وهى سنة وفاة النبى عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التى سميت تغليباً « حروب الردة » وبدء الفتوح فى الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهى نحو تسعين صفحة .

٥ — وفى هذا القسم — ولا سيما سنويات القرن الأول — يكثر المؤلف من رواية الخطب والأشعار والرسائل والمناظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً من تراثنا الأدبى كما هو جزء من تراثنا التاريخى ، وتأخذ هذه النصوص الأدبية فى الضعف والقلة كلما اقتربنا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى فى سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكام الذين يعنى المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين ينقل عنهم رواياته .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتاريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

---

(١) لم يخالف هذا النهج السنوى إلا فى فصل موضوعه « الكتابة من بدء الإسلام » ذكر فيه أسماء كتاب الخلفاء والولاة حتى عهد الرشيد العباسى ، ووعد بذكر بقية أسمائهم بعد الفراغ من تاريخ العباسيين (٧ - ١٩٨) .

٣٠٢ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ، داخل فى تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنويات بسيرة النبي عليه السلام فى المدينة عقب الهجرة ، وإقامته المجتمع الإسلامى الجديد فيها ، ومغازيه أثناء ذلك حتى وفاته ، ثم يذكر سير الخلفاء الراشدين والفتوح فى عهدهم ، والخلافات فى المجتمع الإسلامى ولا يكتفى فى هذه الفتوح خلال هذا العهد وماتلاه بنقل أخبارها عمن استوطنوا هذه البلاد عقب الفتوح بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ البلاد الأخرى ، كما لاينقل فى الخلافات روايات حزب بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً فى سماحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسيين حتى صدر عهد المقتدر ، فلايتحامل على الأمويين لأنهم أعداء العباسيين ، ولا يجامل العباسيين أو يحابيهم ضد الأمويين أو العلويين لأنهم أصحاب الدولة فى أيامه فهو لا يتصل بالدولة ، ولا يحب أن يتصل بها ، بل هو حريص على أن يستقل بدينه ودنياه عن الحكومة والحكام . وهو ليس ناصبياً ولا شيعيا ولا متعصباً لعنصر على عنصر ولا لمذهب على مذهب ولا ممن يرضون الفتن أو يستمرءون الخلاف أو يقبلون الطعن فى خصم وان صرح بالخلاف والطعن إلا أنه يعلن قوله الحق بالحسنى أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب ، فلا سكوت على الباطل الصريح ولكن بلالدد ولاتجريح وتاريخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله فى حرب عدائية مكشوفة ، وهذه المواقف فى تاريخه قليلة .

ويؤخذ على هذا القسم أنه عنى بتاريخ الحركة الإسلامية فى المشرق ، وكاد يهمل المغرب إلا ما كان من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة فى الكتاب أحد ممن وصلوه بكتبهم – التى يسمى كل منها (الصلة) أى صلة التاريخ الطبرى – حتى عريب بن سعد القرطبي مع أنه أندلسى[1] لا فى السنوات التى اشتركا فى تأريخ حوادثها ولا فى السنوات التى انفرد بها بعده[2]

٣ – تقدير الكتاب وأثره

ليس فى كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع هذا الكتاب فى موضوعه من حيث الأمانة والسعة والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواتها ، فهو فى موضوعه عمدة المؤرخين فى قسميه القديم والإسلامى ، مع كل ما فيه من مآخذ ألمعنا إلى بعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغنى عنه فى موضوعه ولم يهمله فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا فى ختام كلامنا على القسم الخاص بما قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظير له فى تاريخ الفرس الأقدمين من أبعد عصورهم الغامضة حتى أحدثها فلا غنى لمن يؤرخونه عنه ، ولقد عول عليه كل عارف به فيمن كتبوا فى تاريخهم من القدماء والمحدثين شرقيين وغربيين ، وزاد فى تقديره عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى الآباء فى أرومتهم الآرية ، واعتدادهم بهذه الأرومة فى الصراع العنصرى وبخاصة فى القرون الأخيرة التى كثر فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا قيادة العالم وطمعوا فى تسخير سائر الأمم لمصالحهم القومية .

---

(١) كان عريب كاتباً للحكم الثانى أحد أمراء الأندلس الأمويين من أبناء عبد الرحمن الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٣٥٠ إلى سنة ٣٦٦ وتوفى عريب سنة ٣٦٦ ، وقد طبع كتابه « الصلة » فى ٩٦ صفحة ملحقاً لتاريخ الطبرى فى الطبعة المصرية وألحق بهما « المنتخب من كتاب ذيل المذيل » أو « تاريخ الصحابة والتابعين » للطبرى أيضاً والمطبوع من « الصلة » لعريب يتضمن حوادث السنوات الثلاثين من سنة ٢٩١ إلى سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) فى الكتاب فصل ليس منه وهو فى « سيرة عمر بن عبد العزيز » سنة ١٠١ هـ وقد نبه فى مبدأ ذكره إلى أنه من غير كتاب أبى جعفر (٨ – ١٤٠٠) .

وعلى نحو قريب من ذلك اهتم به الفرس بعد الإسلام ، فما كادوا يستحيون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغتهم وتاريخهم وآدابهم ، حتى عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النابهين وهو محمد ابن عبدالله البلعمى [1] الذى كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية فى المشرق ، وتعد ترجمته لهذا الكتاب سنة ٣٥٢ ﻫ أقدم كتاب تاريخى باللغة الفارسية الحديثة [2]

ويذكر الأستاذ جرجى زيدان مقدار اهتمام أسلافنا به فيقول « تغالى القوم فى اقتناء هذا الكتاب ، حتى كان منه فى خزانة العزيز الفاطمى صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف ، وكان فى دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه ، ولم يكن يتأتى إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق فى الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه فى ليدن لم يجدوا منه نسخه كاملة فى مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن [3] .

ونزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علماء هولندا ساحوا فى البلاد الإسلامية وغيرها سنوات حتى حصلوا له نسخة كاملة طبعوها فى ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنا المصرية فى أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى أن المستشرق « نولدكه » ترجم إلى اللغة الألمانية الجزء الخاص بتاريخ الساسانيين ، ونزيد هنا أن الكتاب كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمى إلى الفرنسية بقلم الأستاذ زوتنبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية كما ترجم كله إلى التركية . وقد عول عليه الأستاذ براون Browne ... فى كتابه الكبير « تاريخ الأدب الفارسى [1] وهو يعد فى تاريخ الفرس أكبر حجة بين المستشرقين فى العصر الحديث .

ولقد عول عليه أكثر من غيره كل من عرفه وكتب فى موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من اشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفى من أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبير « ابن الأثير » فى كتابه « الكامل » إذ يقول فى مقدمته مفاخراً به « ...ولكن أقول : إنى قد جمعت فى كتابى هذا ما لم يجتمع فى كتاب واحد ، ومن تأمله علم صحة ذلك ، فابتدأت بالتأريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت ما فيه من جميع تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو فى أكثر الحوادث روايات ذوات عدد ، كل رواية منها مثل التى قبلها أو أقل منها ، وربما زاد الشئ اليسير أو نقصه ، فقصدت أتم الروايات فنقلتها ، وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شئ مكانه ، فجاء جميع ما فى تلك الحادثة — على اختلاف طرقها — سياقاً واحداً على ما تراه .

« فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شئ منها موضعه إلا ما يتعلق بما جرى بين أصحاب رسول

(١) كان أبوه وزيراً نابهاً فى عهد السامانيين ، وكذلك كان هو فى عهدهم بعده ، وللتفرقة بينهما يدعى الأب « البلعمى الكبير » ويدعى الابن « البلعمى الصغير » كما يدعوه المقدسى فى تاريخه بتقريب من ذلك فى المعنى « أميرك بلعمى » أى الأمير البلعمى الصغير . تاريخ المقدس ٣٣٨) .

(٢) انظر مادة « البلعمى » فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٩٨ .

A Literary History of Persia. (١)

الله – صلى الله عليه وسلم – فانى لم أضف إلى مانقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان أو ما لا يطعن على أحد منهم فى نقله وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً ، الجامع علما وصحة واعتقاداً وصدقاً (١)

وكما عنى – سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على نحو ما فعل ابن الأثير ، عنوا بتكيله ، فوصله كثير منهم بين المشارقة والمغاربة ، ومن هذه الصلات كتاب « الصلة » الذى ألفه عبدالله بن أحمد بن جعفر الفرغانى(٢) ، وقد نقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ، وكتاب الصلة الذى ألفه عريب بن سعد القرطبى فانتهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل ، وتلاه محمد بن عبد الملك الهمذانى بكتابه « الصلة » فانتهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته بجيرانه فى القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة – وهذا بعض موضوع الكتاب – إلا وجدناه يعول عليه كأوثق مصدر له وأوسعه ، ولا وجدنا مؤرخاً قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه كيفما كانت مآخذه عليه ، وفى بعض هذا برهان واضح على قدر الكتاب بين القدماء والمحدثين فى أمم مختلفة ، وعلى أثره فى مؤلفاتهم التاريخية والأدبية ، وهذا حسبه فى عظمة القدر والأثر الذى يتجدد على اختلاف الأمصار والأعصار .

٤ – نماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبرى من كلامه فى تاريخه وفى غير تاريخه ، ونذكر فيما يلى مثالين : أحدهما من قسمه الأول فى تاريخ الملوك الفرس قبل الهجرة ، وثانيهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد الهجرة .

١ – مولد النبى فى عهد كسرى أنوشروان عام الفيل

تعرض الطبرى لتملك أنوشروان على فارس وذكر ما وقع على عهده فى بلاده من حوادث ، وما وقع من حروب فى اليمن بين الأحباش ودفاع أهلها عنها واستعانتهم بالفرس لطرد الأحباش ، ومحاولة الأمير الحبشى أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ، قال : « وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عهد كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهة الأشرم أبو يكسوم مع الحبشة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم بيت الله الحرام ، وذلك لمضى اثنتين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان وفى هذا العام كان يوم جبله وهو يوم من أيام العرب مذكور .

ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المثنى قال : حدثنا وهب بن جرير قال : حدثنا أبى قال : سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخرمة عن أبيه عن جده قال : ولدت أنا ورسول الله – صلعم – عام الفيل قال : وسأل عثمان بن عفان قباث بن أشيم ، أخا بنى عمرو بن ليث أأنت أكبر أم رسول الله – صلعم – قال : رسول الله – صلعم – أكبر منى ، وأنا أقدم منه فى الميلاد ، ورأيت خذق (١) الفيل أخضر محيلا بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبدشمس شيخاً كبيراً يقوده عبده . فقال ابنه ياقباث : أنت أعلم وما تقول .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق عن المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخرمة عن أبيه

(١) مقدمة الكامل « ١ – ٥ .
(٢) ياقوت ١٨ – ٤٤ .

(١) فضلات الفيل .

عن جده قيس بن مخرمة: قال: ولدت أنا ورسول الله — صلعم — عام الفيل فنحن لدان.

وحدثت عن هشام بن محمد قال: ولد عبدالله بن عبدالمطلب أبو رسول الله — صلعم — لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنوشروان، وولد رسول الله — صلعم — في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه.

وحدثت عن يحيى بن معين قال: حدثنا حجاج ابن محمد قال: حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: ولد رسول الله — صلعم — عام الفيل.

حدثت عن ابراهيم بن المنذر قال: حدثنا عبدالعزيز ابن أبي ثابت قال: حدثنا الزبير بن موسى عن أبي الحويرث قال: سمعت عبدالملك بن مروان يقول لقباث بن أشيم الكناني الليثي: ياقباث، أنت أكبر أم رسول الله — صلعم — قال: رسول الله — صلعم — أكبر مني وأنا أسن منه، ولد رسول الله — صلعم — عام الفيل ووقفت بي أمي على روث الفيل محيلا أعقله.

حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة قال: حدثني ابن اسحاق قال: ولد رسول الله — صلعم — يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشر مضت من شهر ربيع الأول. وقيل إنه ولد — صلعم — في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل: إن رسول الله — صلعم — كان وهبها لعقيل ابن أبي طالب، فلم تزل في يد عقيل حتى توفي، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخي الحجاج بن يوسف فبنى داره التي يقال لها دار ابن يوسف، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجته الخيزران فجعلته مسجداً يصلي فيها.

حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال: يزعمون — فيما يتحدث الناس، والله أعلم — أن آمنة بنت وهب أم رسول الله — صلعم — كانت تحدث أنها أتيت لما حملت برسول الله — صلعم — فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة، فاذا وقع بالأرض فقولي: أعيذه بالواحد، من شر كل حاسد ثم سميه محمداً ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام، فلما وضعته أرسلت إلى جده عبد المطلب أنه قد ولد لك غلام فأته فانظر إليه فأتاه فنظر إليه فحدثته بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه.

حدثني محمد بن سنان القزاز قال: حدثنا يعقوب ابن محمد الزهري قال: حدثنا عبد العزيز بن عمران قال: حدثني عبدالله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عثمان ابن أبي العاص قال: حدثتني أمي أنها شهدت ولادة آمنة بنت وهب أم رسول الله — صلعم — وكان ذلك ليلا. قالت: فما شئ أنظر إليه من البيت إلا نور، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أني أقول لتقعن علي» (١)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبري في الخبر بأكثر من رواية، مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الخبر بقلمه.

٢ — أخبار سنة ٩٢

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها نموذجاً مصغراً لمنهج الطبري في سنوياته، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العمال على الأمصار في هذه السنة.

قال: «ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين، ذكر الأحداث التي كانت فيها».

فمن ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم، ففتح على يدي سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسنة إلى جوف أرض الروم.

(١) تاريخ الطبري ٢ - ١٢٤ — ١٢٦.

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير الأندلس في اثني عشر ألفاً فلقي ملك الأندلس — زعم الواقدي أنه يقال له : أدرينوق[1] ، وكان رجلا من أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس — فزحف الأدرينوق في سرير الملك ، وعلى الأدرينوق تاجه وقفازه وجميع الحلية التي يلبسها الملـوك ، فاقتتلوا قتالا شديداً . حتى قتل الله الأدرينوق، وفتح الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا — فيما زعم بعض أهل السيرة — قتيبة سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل ، فلما نزل سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبـل ذلك وانصرف ، واستعمل عليهم عبد ربه بن عبد الله ابن عمير الليثي .

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز — وهو على المدينة — كذلك حدثني أحمد بن ثابت عمن ذكره عن اسحاق بن عيسى عن أبي معشر . وكذلك قال الواقدي وغيره .

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة التي قبلها »[1] .

(١) لذريق .

(١) تاريخ الطبري ٨ - ٨٢ .

الصور الأخلاقية للابروبير

بقلم
الدكتور محمد غنيمي هلال
أستاذ مساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

يعد الكاتب لابروبير – صاحب فن الصورة الأخلاقية فى الأدب الفرنسى – ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة، ولكن خاصته التى انفرد بها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعمق ناقد له. آثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان فى عزلته أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات فى صور وأمثال تبين عن مزاج حاد ساخر ، ولكن فى غير استهتار ، وتكشف عن فكر نافذ يبلغ – فى سخطه وضيقه – أبعد مدى للإصلاح حتى ليتاخم حد الثورة ، على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليذهب فى جرأته إلى حدود الحملة التى لا هوادة فيها على التقاليد والآفات الطبقية التى كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر الذهبى أو « القرن العظيم » ، عصر لويس الرابع عشر (١٦٤٣ – ١٧١٥) – وحقاً كان ذلك العصر عظيماً فى مظهره ، ولكنه كان يخفى خلف هذا المظهر الخادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المطلق ، على نحو ما يصف المؤرخ الفرنسى الرومانتيكى «ميشليه» قائلا : (فى مقدمة الجزء الخامس عشر من كتابه : تاريخ فرنسا) : « لويس الرابع عشر يئد عالماً . فهو – مثل قصره فرساى – يطل على الغروب ... الكآبة تسيطر على كل شىء ، على المؤلفات والخواطر الخلقية فيما كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفينلون ، ولابروبير ... أما ما كان يجهر به خطيب القوم : بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل قواه فى المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالى عام ١٦٧٨ ، فى صورة أزمة سياسية فى الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخلقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية فى أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطماعه فى صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، فى حروب دامت قرابة ثمانى سنوات تخللتها انتصارات موقوتة ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما عانى منها الشعب . وزادت هذه الأزمة الشعب سخطاً ، واشتدت

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الخلقيةالسليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشترو الألقاب من طبقة الأغنياء . وفى ذلك كتب « فينلون » رسالته إلى لويس الرابع عشر فى ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية : «مغامرات تليماك» ، وقد ظهر الكتاب الأخير فى طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطوره آراء الكاتب فى الإصلاح الملح للنظم السياسية والتربوية ، كما كتب الباحث الاقتصادى بواجيبير Boisguillebert فى أسباب بؤس البلاد والمخرج منها ، عام (١٧٩٧) .

وأدى الدجل الدينى ، والتعبير الزائف فى القصر والحاشية ، إلى صراع طائفى دينى ، ثم إلى موجة إلحاد . وساعدت على ذلك البلبلة العامة التى تنتشر عادة فى سنى الحرب . وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التى شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً فى مؤلفات أمثال « بيــل » Bayle الفرنسى فى هولاندا ، فظهر قاموسه النقدى الفلسفى الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد « سانت إفرمون » — فى نادى « دوقة مازارين » فى لندن — موئلا غذى به المتمردين على الدين المسيحى ممن كانوا يغشون ذلك النادى . وانتصرت فلسفة ديكارت ، وتوسع أنصارها فى تأويلاتها ضد الدين ، على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساتذة السوربون . وكانت هذه الحركة الإلحادية بمثابة تمهيد للتمرد الرومانتيكى فى القرن التالى .

وفى مجال الأدب كانت الكلاسيكية تحتضر . فأخذ سلطان القدماء يتزلزل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين « شارل بيرو » فى كتابه : « الموازنة بين القدماء والمحدثين » (١٦٨٧) — وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروبير ؛ ولكن الصراع أسفر — لدى أنصار القدماء أنفسهم — عن اعتدال واضح فى الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر فى شرح نظرية المحاكاة ، مما سنتعرض لبعضه فيما يخص مؤلفنا وكتابه فيما بعد .

وكتاب « الصور الأخلاقية » للابروبير يشهد بأن مؤلفه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يؤمن به ، وثقافة ناقد لا يعرف هوادة فى الحق حين يصور خبايا عصره ونقائصه التى مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبتها . فلم يغتر لابروبير بمظهر العظمة الخادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه فى صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعى البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق لدخائل الطبائع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه ، وجعل منه معيناً لا ينضب فى تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب يجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة لابروبير الخاصة ونشأته . يقول سانت بوف : « لا نعرف شيئاً ، أو نكاد لا نعرف شيئاً ، عن حياة لابروبير . ويضيف هذا الغموض — كما لحظ الباحثون — إلى جلال عمله الأدبى ، بل يمكن أن يقال إن هذا

الغموض ليضاعف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فاذا لم يبق سطر واحد فى كتابه الفريد — منذ اللحظة الأولى من نشره — إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاص بحياة المؤلف نعرفه حق المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيئاً وجه الرجل الذى بسطه بيديه » .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولا ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التى أبقى عليها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة فى حياته هى اختياره فى منزل أسرة « كونديه » مربياً لدوق بوربون عام ١٦٨٤ . وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأول عتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد غموضاً ، والثانى أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوف ، أصبح محققاً أن مؤلفنا — « يوحنا دى لابروير » — ولد فى باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادة تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، فى كنيسة سان كريستوف . وأبوه لويس دى لابروير من البرجوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشى الضرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابث هاموتين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية فى شاتليه . وكان يعيش الوالدان مع أولادهما الثمانية — ومنهم يوحنا دى لابروير — عيشــة ضنك من استثمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك — أو « جنيه » كما كان يسمى الفرنك حينذاك — إلى جانب دخل وظيفة الأب . ويساعدهم عم لابروير الأعزب الذى يسمى : يوحنا ، وكان يسكن معهم . وإذن ينتمى لابروير فى نشأته إلى أسرة برجوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشىء عن الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقى .

وأما عن تربيته الأولى فمعرفتنا بها جد ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب « أدرى » (فى مخطوطة عن كتاب مدارس جمعية الأورتوار فى المكتبة الأهلية فى باريس) أنه تربى فى مدارس تلك الجمعية ذات الطابع الدينى ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إتقان لابروير لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لابروير المعاصرين له لم يحملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا فى قيمة ترجمته لتيوفراست ؛ ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشك يحوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفى مقدمة ترجمة تيوفراست الدقيقة — طبعة جيوم بوديه — قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ « ناڤار » أن ترجمة لابروير لها كانت هينة القيمة ، لا دقة فيها . وتصدى تلميذ من تلامذة « ناڤار » هو « كازيل » لحل المسألة (فى مجلة الدراسات الإغريقية عام ١٩٢٢) فبين — بحجج قوية لا تدفع — أن تحمس لابروير لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة ، وأن لابروير لم يرجع إلى الأصل اليونانى إلا تبعاً لاعتماده أولا وآخراً على ترجمة تيوفراست اللاتينية التى قام بها « كازوبون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتينى الذى اعتمد عليه كل الاعتماد(١).

ومن الغريب أن لابروير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر فى ذلك العصر . وهو ينصح — فى كتابه الذى

(١) لا يهمنا التفصيل هنا فى هذه المسألة الأكاديمية ، ولكنا نرى أن الاشارة إليها بالغة الأهمية .

نعرضه — بتعلم اللغات فى عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما بعده ، ويسوى لابروبير فى ذلك بين جميع اللغات، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشىء أكبر قدر يستطيعه (انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١) . ولابروبير فى ذلك ذو نظرة فى التربية لا زالت حديثة .

ودرس لابروبير الحقوق فى باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته فى جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : « الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشتها فى تلك الجامعة لأن القانون المدنى لم يكن يدرس آنذاك إلا فى تلك الجامعة وفى جامعة پواتييه . وما لبث لابروبير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٦٦ ، فكان عمه الوصى على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولا على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالى فى باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص فى كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلا : « مهنة المحاماة عسيرة مجهدة ، وتفترض فيمن يمارسها خصوبة التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفى من صاحبها بما يكتفى به من الواعظ الذى ينطق ببعض الخطب يؤلفها فى وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، فى تسلط المسيطر وفى غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بثمرة إلقائها أكثر من مرة ؛ على حين يفوه المحامى بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة يمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونه ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الخطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الخطابة الجيدة أشق من المرافعة الجيدة[1] » (انظر الفصل الخامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦) .

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لممارسة هذه المهنة — مهنة المحاماة — بعد حصوله على وظيفته فيها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيده سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلين الذين أنف أن يختلط بالمجتمع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع فى الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى ألسنة المارة فيها ، سوى كلمات الاستغلال والاستيلاء، والاستجواب والاعتراف ، والمرافعة ضد الاعتراف . أفلن يكون فى العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على النقيض مليئاً بأناس يتطلبون فى جرأة ما ليس لهم فيه حق أو يرفضون فى صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به ! ! ! يا لعار الإنسانية ! ! . . . » (كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٧ — انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لابروبير من المحاماة فى الفصل السابع فقرة رقم ٢١) — ويأسى لابروبير كذلك أن تكون القاعدة فى القضاء محورها الصورة المكتوبة بين المتنازعين : (يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له . ولكنه متعلق بهذا الإيصال الصغير ذى المظهر الشكلى ، فاذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يفقد مبلغه من المال ، وبذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسى هذا الإجراء الشكلى » وهذا ما أسميه ضمير

---

(١) يقصد لابروبير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور فى الخطابة أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التى تتكرر دون انقطاع، ولكنها غير مملة لارتباطها بواقع الأحداث، متى وقعت موقعها من بداهة المحامى وقوته .

المترافع ورجال القضاء – القاعدة الجميلة فى نظر القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة والإنصاف ، قد تكون مناقضة تماماً للقاعدة التى تقول بأن المظهر يجب أن يتضمن الجوهر) . (نفس المرجع ، الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٥٠) – ولا شك أن الفكرة الأخيرة للابروبير مزعجة ، ولا يستطاع فهمها إلا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق لابروبير بنقص الطبائع الإنسانية ، مما يلجىء القضاء إلى التمسك بنصوص شكلية فى الوثائق ، وإلى تعليق الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقرتين السابقتين تدلان قطعاً على أن لابروبير لم يخلق لمهنة المحاماة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حين مات عام ١٦٧١ ، فاشترى فى عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالى لتقدير الضرائب وجبايتها فى مقاطعة « كان » Caen على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك مع ذلك باريس ، على الرغم من أن القوانين كانت تحتم عليه أن يقيم فى محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه السنوى وقدره ٢٣٥٠ فرنكاً ، دون أن يمارس وظيفته تلك التى لم يتخل عنها إلا عام ١٦٨٦. وظل فى باريس يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يتردد على حديقة اللكسمبورج وحدائق التويلرى ، يتأمل ويدون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله فى المحاماة : « فنيول مارفيل » ؛ وكما يتحدث هو عن نفسه فى كتابه قائلا : « يحتاج المرء فى فرنسا إلى كثير من الصلابة ، وإلى سعة فى الفكر ، حتى يدع جانباً الوظائف والتقيد بالأعمال الموقوتة ، ليطيب نفساً بالبقاء فى منزله ، لا يشغل بشىء . ولا يكاد يتوافر لامرئ من الكفاية ما يلعب به هذا الدور عن جدارة ، ولا من نقاء الطوية ما يملأ به فراغ الوقت بدون ما يسميه الدهماء : أعمالا ؛ على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل والكلام والقراءة والهدوء أعمالا » (نفس المرجع – الفصل الثانى ، فقرة رقم ١٢) – ويقول كذلك فى موضع آخر – ويقصد نفسه بما يقول – : (يسألك الحمقى ورجال الفكر على سواء : بم تتلهى ؟ وفيم تمضى وقتك ؟ فاذا أجبت قائلا : إنى أفتح عينى لأرى ، وأعير أذنى لأسمع ، وأحتفظ بصحتى وراحتى وحريتى ، كان جوابى لديهم لا معنى له . فالخير الأكيد ، والخير العظيم ، والخير الوحيد لا حساب له ولا شعور به : « أو تقامر ؟ أو تشهد حفلات الرقص المقنعة ؟ » هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب) : (نفس المرجع الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ١٠٤) ويرجح أنه بدأ فى تدوين ملحوظاته التى كانت نواة كتابه فى تلك الفترة من حياته . ويحملنا منطق الأحداث على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولا على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرجوازية على الأخص . وربما توقع فى هذه الفترة أن تتاح له فرصة أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعظماء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » ؛ فأدخله مربياً فى منزل من أسر النبلاء هو منزل « كونديه » ، عام ١٦٨٤ نظير دخل سنوى قدره : ١٥٠٠ فرنكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين باريس فى منزل كونديه ، قريباً من حديقة الكسمبورج وبين « شانتى » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ لابروبير ، دوق بوربون ، فى سن السادسة عشرة ، عصياً ، مهملا ، ذا مزاج استبدادى ، وأخلاق فاسدة يصفه « سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المريعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يغتال الجنس الإنسانى . . . وفى الشتائم وصنوف الفسق ينفق وقته ويصادف مسلاته . . . » وكان كونديه الكبير ذا مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه كان لطيف المحضر مع لابرويير . وقد كلف لابرويير بتعليم الدوق فلسفة ديكارت ، ثم الجغرافيا والتاريخ ، والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابرويير كان لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله السبع عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة . وتدلنا هذه الرسائل على سعة أفق لابرويير كذلك ، وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتدى إليها وحده بعمق فكره . فها هو ذا يدرك تعليم التاريخ إدراكاً حديثاً فى رسالته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام ١٦٨٥ ، متوجهاً بها إلى رب الأسرة :

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً بدواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . . وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث يومية » .

وفى عام ١٦٨٥ تزوج دوق دى بوربون ــ تلميذ لابرويير ــ من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع عشر التى أنجبها من مدام دى مونتسپان . وفى عام ١٦٨٦ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون يلقب بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابرويير له بعد أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابرويير استمر فى بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابرويير ــ على ما له من مزاج حاد واعتداد بنفسه ــ ميسورة فى مثل ذلك المنزل ، وبخاصة بعد موت كونديه . وربما كان السبب فى استدامة إقامته أن الأسرة كانت ترعى لابرويير وتحميه من أعدائه ، وأنه كان يراها بمثابة شرفة يطل منها على عالم الكبراء ليكمل خبرته بمجتمعه . والأدب الفرنسى ــ بل العالمى ــ مدين لهذه الإقامة بكتابه الخالد . وهذا ما يلحظه ويقرره سانت بوف .

ولكن النصوص التى تركها لابرويير تضيف سبباً آخر (كما لحظ ذلك بحق الأستاذ جى ميشو الأستاذ بالسوربون ، فى كتابه عن لابرويير) ــ ذلك أن الفيلسوف كان بحاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حمله ذلك إلى تغيير نظرته إلى فلسفة العزلة التى كان ولوعاً بها قبل أن يتصل بهذه الأسرة . فقد عدل عن نظرته إلى العزلة التى سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه عليها فى نص يرجع تاريخ تدوينه إلى عام ١٦٨٩ ، إذ نراه فى نص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلكاً آخر : « ثمّ فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ، وتجعلنا نساوى ــ ماذا أقول ؟ ــ بل نفضل الأغنياء ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبيرة ، وتحملنا على الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتخلصنا من الرغبة والسؤال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ، وتنجينا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط بأننا قد علونا . وثمّ فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل هذه الأمور ، فى سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا : وهى الفلسفة المثلى » . (الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ٦٩) .

وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : « الصور الأخلاقية » فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره على الناس . وسنخص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل . وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى أن يطمح لابرويير فى ترشيح نفسه للأكاديمية الفرنسية .

وكان له فيها أصدقاء خلص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذى تحمس له بسبب اشتراكه معه فى الانتصار للأقدمين ، فى «المعركة بين المحدثين والقدماء» التى أشرنا إليها من قبل، ثم راسين الذى فضله لابروبير على كورنى فى كتابه ، وأطال فى هذا التفصيل فى خطاب استقباله بالأكاديمية الفرنسية . وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ ، وهو العام الذى اختير فيه عضواً بها ، واستقبل بها فى الخامس عشر من يونيه . وكان استقبال الأعضاء لخطابه فاتراً ، بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا يهمنا هنا تفصيل القول فيه ، وبسببه ألف لابروبير مقدمة لخطابه الذى ألقاه فى الأكاديمية .

وقلما كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابه بها ، بل أمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى شانتيى ، ومن آن لآخر كان يحضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفى تلك الفترة قامت معركة حول النزعة الصوفيـــة المسماة Quietisme وكان من كبار دعاتها « فينلون » عدو لابروبير اللدود ، وقد انضم لابروبير فيها إلى بوسويه الذى قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهى تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة فى التأمل الباطنى ، والقضاء على الإرادة الفردية ، والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام المتأمل . وقد ألف لابروبير فيها كتابه : محاورات فى نزعة الهدوء والاستسلام الباطنى : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين فى نسبته إليه ، وقطعاً فيه كثير من النحيل على لابروبير ، وفيه كذلك ما يمثل روح لابروبير ونزعته ، وما يتفق وآراءه فى كتاب الصور الأخلاقية . وتوفى لابروبير فجأة بالسكتة القلبية فى العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخمسين سنة .

ويتضح مما سبق أن كتاب « الصور الأخلاقية » يكاد يكون مؤلفه الوحيد ، إلى جانب الرسائل التى كتبها فى فترة تربية دوق بوربون — وقد ذكرنا نموذجاً من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها — ثم كتاب محاورات فى نزعة الهدوء الصوفى الباطنى (Quietisme) — وقد أشرنا آنفا إليه — وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيما سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته ، وحتى لا ندع فرصة ننتفع بها من الكتاب الذى كلفنا بتقديمه . وعلينا الآن أن نخص هذا الكتاب بمزيد من التحليل والإبانة ، لنتعرف قيمته فى شتى نواحيه الفكرية والفنية .

كتاب الصور الأخلاقية

كان لابروبير فى سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٦٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك فى قيمة كتابه لدى الجمهور ، فاستشار كبار أصدقائه من كتاب العصر ، ويحكى المؤرخون له قصة طريفة فى ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة فى شارع « سان جاك » يسمى : ميشاليه ، ليقتنى منه ما جد نشره من كتب ، وكان لصاحب المكتبة طفلة رشيقة يحادثها لابروبير ويلاطفها . وذات يوم قال له لابروبير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : « هل لك فى أن تطبع هذا ؟ لا أدرى ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدر ربحاً فسيكون من نصيب صديقتى هذه الصغيرة » . وقد قبل ميشاليه العرض ، وظهر الكتاب فى طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : « الصور الأخلاقية لتيوفراست ، مترجمة عن اليونانية »

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليده » . وظفر الكتاب بنجاح عجيب ، فنفدت منه ثلاث طبعات فى أقل من عام . وحصلت ابنة ميشاليه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزيجة طيبة . وظل الكتاب ينشر فى طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التى ظهرت عقب موته ، ولكنه فى الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « جوفروا دى لابرويير » (أحد أجداد لابرويير) ، واستمر كذلك حتى فى الطبعة الثامنة التى كانت تحتوى على خطابه فى الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الخطاب . ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً ، فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف ويرددون اسمه .

أما إظهاره الكتاب باسم تيوفراست ، وإضافة جهده له ، فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه فى وقت معاً ، فاحتمى وراء مؤلف إغريقى ، لأنه كان يهجو آفات العصر ممثلة فى أولئك العظماء . وكما يعبر عن ذلك « ماريو » فى بحثه الذى عنوانه : « لابرويير » ، قائلا إن لابرويير فى كتابه : « قد أخذ يغامر بالزج بنفسه فى بحر المخاطر ، على أمواج تهدده بالعواصف ، فكان من اليسير لديه أن يرفع فوق قلع سفينته العلم الإغريقى تقيّةً » . وقد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد فى طبعاته المتوالية . ومنذ الطبعة الخامسة أخذ يحدد ما يضيفه ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات . ويكفى أن نذكر أنه فى ثنايا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠ ، على أن خمساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كثيرة . ويعترف لابرويير فى خطاب استقباله فى الأكاديمية أنه كان حذراً فى هذه الإضافات ، يتقدم فيها عن مشورة المخلصين ، خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل فى هذا الطريق ، طريق الهجاء الاجتماعى المحفوف بالأخطار .

وعدد فصول الكتاب — كما وصل إلينا — ستة عشر فصلا ، هى : النتاج الفكرى ، الجدارة الشخصية ، النساء ، من القلب ، فى المجتمع وصلاته ، الثراء والحظوظ ، المدينة ، رجال الحاشية ، العظماء ، رئيس الدولة والدولة ، الإنسان ، أحكام الناس ، فى التقاليد السائدة ، بعض عادات الوعظ الدينى ، ذوو الخواطر القوية (تسمية ساخرة يقصد بها الملحدين أو من يسمون بأحرار الفكر) .

ومنهج لابرويير أنه يصوغ خواطره متتابعة فى كل فصل من الفصول السابقة ، تحمل أرقاماً متوالية . وغالباً ما يكون الخيط الذى يجمع هذه الخواطر دقيقاً ، حتى لينقطع أحياناً بالقارئ ، فتبدو الأفكار شتيتة لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابرويير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج . فدافع عن نفسه فى خطابه فى الأكاديمية ، فرماهم بأنهم لم يلحظوا أن « خمسة عشر فصلا — من الستة عشر التى يحتويها الكتاب — موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التى يصادفها المرء فى مشاغل الأهواء والميول الإنسانية ، وليست الغاية من هذه الفصول سوى تدمير العوائق التى تؤدى إلى الضعف أولا ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس التماس معالم معرفتهم بالله . فليست هذه الفصول الخمس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير . . »

وفى خطاب لابرويير عن تيوفراست يذكر أنه عنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية فى سلوكه ، وغايته من ذلك خلقية ؛ هى « أن يصير الإنسان عاقلا ، ولكن بطرق بسيطة مألوفة ،

وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة » .

وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكيين في الغاية الخلقية مما يكتب : « على المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواه ، فاذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يندم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس » .

ولعل خير من كشف عن منهج لابروبير في ترتيبه لفصول كتابه هو سانت بوف ، إذ يرى أن لابروبير بدأ كتابه بما يخص الفرد أولا في نتاجه الفكرى ، وجدارته ، والمرأة كذلك ، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المجتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحظوظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعظماء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابه أن يخلو من هذا الفصل اتقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهمل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : « الإنسان » ، فيه يصف لابروبير الإنسان على حسب طبيعته الخلقية ،وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد « سانت بوف » أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذى عنوانه : « الإنسان » والذى قبله ،مقصود للابروبير ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقية ومداراة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة ليرى الملك نفسه كما يرى سواه . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقة بعض القلق في موضعها ، يليها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامتها ضد جحود المنكرين ، وكأن هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحتمى بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالخيط الذى يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابروبير كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعي الجرىء لآفات العصر ، وللآثمين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الادعاء بالتزام لابروبير بمنهج منطقى يجعل لكتابه وحدة ، فيه تكلف لا يبرره النص . ويكفي – تفادياً للإطالة – أن نذكر أن لابروبير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولنأخذ مثلا لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابروبير في النقد الأدبي وفي قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوف هذا الفصل قائلا : « إنه فن الشعر الذى أنتجه لابروبير ، وهو فن بلاغته الخاصة به كذلك » . ويتحدث سانت بوف عنه كذلك في موضع آخر أن هذا الفصل فيما يحتوى من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حين لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذى ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي بحال أن نقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابروبير النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكمل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلا في فصله في الوعظ الديني ، والعادات ، والمجتمع ،وأحكام الناس . . . – على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة في فن لابروبير وطريقة كتابته التي التزم بها في الفصول التالية . ولهذا نخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالته الفنية والإنسانية .

ولابروبير – في هذا الفصل الأول من كتابه – يدعو

ــ شأنه شأن معاصريه ــ إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هؤلاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا فى أدبهم وعلمهم إلى درجة لا يمكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابعها الخصبة . فهو يقول : « كل شىء قد قيل ، وقد أتينا بعد فوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وُجد أناس ومفكرون ، ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والنابغون من المحدثين (يقصد نابغى عصر النهضة من الإيطاليين) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١) ــ ولكنه يعود ــ فى سعة أفق ومرونة فكر ــ إلى تقرير إمكان التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : « لن يستطاع بلوغ حد الكمال فى الكتابة ، ولن يستطاع ــ مع توافر القدرة ــ التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم » (نفس الفصل ، فقرة ١٥) ــ وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء فى معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : « يتغذى المرء بميراث الأقدمين وبارعى المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، ويحشر منها فى أعماله الأدبية . وحينما يصير أخيراً مؤلفاً ، وحينما يعتقد الناس أنه يسير وحده على قدميه ، يتمرد ضد الأقدمين ، ويسىء إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت بما تغذوا به من لبن طيب ، يضربون مربيتهم عقب فطامهم » . (نفس الفصل ، الفقرة الخامسة عشرة) .

على أن لابروير واسع الأفق فى نظرته إلى هؤلاء الأقدمين ، ينعى على المتشدقين باسمهم ، ممن يتخذون الانتماء إلى الأقدمين حظوة فى ذاتها ، مستقلة عن غايتها . وهو فى نظرته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة السليمة . وقد سبق أن لحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم (الفصل الثانى عشر ، فقرة ٤٧) ــ وها هو ذا يحمل فى سخرية على المتنطعين بتمسكهم باليونانية لذاتها قائلا : (. . . ويستمر فى حديثه أحد كبار الدولة قائلا : « فلان يعرف اليونانية فهو إذن مغمور ، فهو إذن فيلسوف ! ! » وحقاً ، فيما يظهر ، كانت بائعة الخضر فى أثينا تتكلم اليونانية ، فهى من أجل ذلك فيلسوفة . وجيروم بينيون وجيوم دى لا موانيون كانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك فى ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إليها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى يؤدى إلى احتقار الأخرى . ولا تفترق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، ميتة أو حية ولكن بكونها خشنة أو مهذبة ، وبما إذا كانت الكتب التى صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سيء . . . . » (الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قارنها كذلك بالفصل الرابع عشر ، فقرة ٧٣) .

وواضح من دعوة لابروير إلى الغاية الخلقية التعليمية للأدب ــ فيما سبق أن ذكرنا ــ أنه كان ينزع فيها منزع الكلاسيكيين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « فى الفن نقطة كمال ، شأنه شأن الطيبة والنضج فى الطبيعة . والذى يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل . ومن لا يشعر بها ، أو يولع بما دونها أو ما وراءها ، فهو ذو ذوق تالف . فثَمّ إذن ذوق طيب وذوق سيء ، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعمها أساس » (مناقشة موضوعية) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠) .

والذوق نوع من الغريزة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم فى النقد على مجرد مراعاة القواعد الجافة التى قد

تنال من روح العمل الأدبى . وهنا أيضاً يتجاوز لابروير منطقة الكلاسيكية العقيدية : « حينما تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب ، خرج من يد صناع » (نفس الفصل ، رقم ٣١) — وغاية الكاتب الحقيقية هى الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : « علينا أن نبحث عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس ذوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » (نفس الفصل ، فقرة ٢) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغى أن يدور فى خلدنا أن لابروير من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فانه يعنى مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعزون إليه أنه من دعاة الفن الخلص ، ولكنه فى الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة ، دون أن يجعل العبارة غاية فى ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوف يجعل خاصة كتابه الأولى أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وها هو ذا لابروير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : « بين جميع التعبيرات المختلفة — التى يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا — ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح . ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود ، وكل ما سواه ضعيف لا يرتضى به رجل الفكر الذى يريد أن يفهمه الناس . . . » (نفس الفصل ، فقرة ١٧) — ولا يقع المرء على هذا التعبير إلا بالموازنة الدقيقة بين المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة ، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : « كل فكر المؤلف ينحصر فى دقة التحديد ودقة التصوير . فلم يتفوق موسى وهومير وأفلاطون وفرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعبر عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » (نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤) ونلبه هنا إلى أن ورود كلمة « الصور » فى عبارات لابروير — كالعبارة السابقة مثلا — لا يقصد بها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الخيال فى مفهومه الحديث ، إذ أن لابروير ظل فى هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، يحذر منه كما حذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعده آفة الكاتب، لأنه « لا ينتج غالباً سوى أفكار زائفة مجدبة » (الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧) ويسير لابروير فى هذا على درب كلاسيكى مطروق ، كما هى حال باسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربى ، وبخاصة منذ « كانت » ، حين أصبح الخيال — فى معناه الحديث — هو مصدر الصورة ، وأكبر دعامة للكاتب والشاعر .

ويعتد لابروير فى قواعده الجمالية بسلامة الذوق ، وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفنى ، أكثر مما يعتد بالقواعد فى حرفيتها . ويتميز فى هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكيين ، وبخاصة بوالو . يقول لابروير : (ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أيسر لدى العبقريات النادرة من تجنب كل صنوف الخطأ فى القواعد . . . فالشعر فى مسرحية « السيد » من أجمل

الأشعار التى يمكن صدورها ، على حين أن خير نقد ألف فى موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية « السيد ») (نفس الفصل ، فقرة ٣٠) . وفى الفكرة الأخيرة يشير لابروبير إلى المعركة الشهيرة فى النقد الفرنسى حول مسرحية السيد لكورنى ، ويطرى المسرحية ، كما يطرى النقد الذى صيغ فيها فى لهجة مهذبة ، برغم قسوته وتهافته أحياناً . وفى هذه الفكرة يقر لابروبير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر فى الوقت نفسه حق الكاتب فى عصيان القواعد متى أخرج عملا جليلا جميلا معاً . وقد انتصف لابروبير لكورنى فى مسرحيته هذه التى خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لابروبير كان يفضل عليه راسين الشاعر الفرنسى الذى راعى القواعد الكلاسيكية فى دقة . وهذا انتصاف للخصم على حسب المبدإ ، لا سيراً مع الهوى . ونحس فى وجهة نظره هذه نوعاً من المرارة والنقمة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو يحذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدبى من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلقى فيه القول على عواهنه : « ليس النقد فى الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر مما يتطلب من العقل (التقريرى) ، ومن العمل أكثر مما يتطلب من التأهيل ، ومن المران أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فاذا صدر عمن تطغى قراءاته على قوة تمييزه ، وعمن يمارسه فى نطاق جزئى على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب » (نفس الفصل فقرة رقم ٦٣) — ويعود فى فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيليين الذين يستمرئون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبراء والنبلاء لحمايتهم ، كما يتشدقون بأسماء كبار الكتاب من قدماء ومحدثين ، يدعون شرف الانتهاء إليهم دون دراية بهم ، وزهداً فى البحث ، ثم يعقب : « يلزم المرء قليل من المعارف كى يساير فروض التهذيب فى أدب المجتمع ، ولـكن كم يلزم منها لأدب الفكر !!! » .

فكيف يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هنا أيضاً يلجأ لابروبير إلى منهج يغاير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح بذلك إلى طريقته فى تكوين نفسه بتمثُّل آداب الأقدمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لابروبير — فى الفصل الرابع عشر من كتابه — حيث يقول : « لا يفى امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أطنب . فهى السبيل الأقصر والآكد والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتتاح من المصدر . تحسس النص وأعد تحسسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة فى المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه فى امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصيل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج . وقد وجد الشراح الأولون أنفسهم فى نفس الحال التى أريدك أن تكون فيها . فلا تستتر بشروحهم ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر بك نظرتك . فشروحهم ليست لك ، ومن اليسير كل اليسر أن تستعصى عليك ؛ على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك وتظل فيه ، وستجدها مألوفة عادة فى صلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا — بفضل هذه الطريقة فى الدراسة — إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذى شجع على الفيهقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها ،

وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح » . (الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٧٢) .

ونفهم أن لابرويير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا يقصد إلى امتهان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها لا بد أن تتم باشراف ذوى الدربة منذ البداية . وشاهدنا على ذلك أنه كان يتبعها فى تربيته لدوق بوربون فى دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثنايا هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة التى تجلت فيها أصالة لابرويير ، نلمح جانباً ذاتياً ، ذلك أنها أولا وآخراً ثمرة تجربته الحيوية التى عاشها . وتشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف لدى معاصريه من النقاد فلم يعبأ به ، وانصرف إلى الإخلاص لفنه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تجاوز هو بها الكلاسيكيين. فعلى الكاتب أن يخلص لرسالته ، ويصدق فى فنه ، وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحده له معاصروه : « من لا يعتد فى كتابته إلا بذوق عصره يفكر فى نفسه أكثر مما يفكر فيما يكتب : فعليه أن يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا ما جحده معاصرونا من إنصافنا » . (الفصل الأول ، فقرة رقم ٦٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة الدلالة فيما قلنا ، وهى تصدق على أدعياء النقد ، وكذلك على سيئى النية المعوقين فى كل عصر . ولنقتصر منها على شاهدين بالغى الدلالة على من يتسترون على السوء على حين يعرفهم الجمهور بأسمائهم ممن أظهرتهم المصادفات الآثمة ، فى حين ليسوا سوى دخلاء مدخولى الطوية ، وفيهم يقول لابرويير فى صورة حوار : (ماذا تقول فى الكتاب الذى ألفه هيرمودور ؟ « إنه كتاب سيء » : هكذا — يجيب « أنتيم » — أهو سيء ؟ — فيستمر فى إجابته : هو كذلك ، حتى إنه ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه الناس — ولكن هل قرأته ؟ — ويجيب « أنتيم » : كلا ! ! » — ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولفيا وميلانيا قد أنكراه دون أن يقرآه ، وأنه صديق فولفيا وميلانيا ؟) (نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣) .

ويتخذ لابرويير هدفاً له آخر نوعاً من النقاد يتنكرون لما يعرفون ، ويكفرون بحق الكتاب الذين يؤمنون بقدره فيما بينهم وبين أنفسهم ، ضناً واعتداداً كاذباً ، ويعبر لابرويير فى هذا عن تجربته الخاصة بكتابه قائلا : « كثير من الناس يصلون إلى درجة الشعور بمكانة المخطوطة التى قرئت عليهم ، ولا يمكنهم أن يصرحوا بما تستحق حتى يروا رواجها فى الناس بعد طبعها وماذا يكون حظها لدى ذوى المواهب ، فلا يغامرون بأصواتهم ، ويريدون أن يحملهم الجمهور على ذلك ، أو يقودهم إليه سواد الناس ، وحينذاك يقولون إنهم أول من استصوب هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فيه . . . » (نفس الفصل ، فقرة رقم ٢١) .

* * *

ومن تحليلنا التفصيلى للفصل الأول من الكتاب تبين أن لابرويير لا يتبع وحدة حاسمة فى عرض أفكاره ، ولا منهجاً دقيقاً فى تسلسلها ، ذلك أنه يكررها فى مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ، مما يصعب معه تتبع الأفكار على حسب موضوعاتها فصلا فصلا — لهذا ، ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتتبع أهم اتجاهاته العامة الباقية فى مختلف الفصول جملة — بعد أن

عرضنا نظراته النقدية — كي نُتبعها بمجمل عن فنه فى كتابته .

وقد التزم لابروبير فى كتابه أن يصور آفات العصر ، ويصف مآثمه . وقلما يتعرض لتصوير الفضائل . ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة فى حديثه عن الخير والفضائل دخيلة على عمله الأدبى ، يعرضها من باب التقية أو التعريض . وهو ينص فى مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب ما لحظه فى الطبيعة لكى يصلح المجتمع ذات نفسه : « وهذه الغاية هى وحدها التى يجب أن يتوخاها الكاتب ، وفيها مدى النجاح الذى قلما يتوقعه المرء . ولكن بما أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ، فعلينا كذلك ألا نمل — تأنيبهم . وربما يصيرون أسوأ إذا أعوزهم الرقباء والنقاد ، وهذا الأمر الذى يحمل الناس أن يعظوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد الذى يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ بهذا النقد أحياناً أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعى الذى ينزع فيه منزعاً ثورياً واضحاً . ولنضرب أمثلة عامة موجزة لهذه الاتجاهات :

١ — يدور تصويره للناس أفراداً أو فى الجماعات على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الخبث من طبيعة الناس : « لا ينبغى أن نحتد على الناس حين نرى غلظتهم وكفرانهم وإجحافهم وصلفهم وحبهم لأنفسهم ونسيانهم الآخرين : فهكذا خلقوا ، وهذه طبيعتهم . وهذا الاحتداد بمثابة ألا نستطيع احتمال أن يسقط الحجر وأن تشب النار » . (الفصل الحادى عشر فقرة رقم ١) . والحياة قصيرة المدى : « الحياة قصيرة مملة ، تمضى كلها فى التمنى ، يؤجل المرء إلى الغد أمله فى راحته وسروره ، إلى تلك الفترة التى يكون قد اختفى فيها خير ما فى العمر من صحة وشباب . . . ويأتى ذلك العهد الذى يفجؤنا كذلك فى رغباتنا ، وها نحن أولاء تفترسنا الحمى وتحاصرنا ، فاذا شفينا منها فلكى نأمل كذلك فى زمن أطول » . (الفصل الرابع فقرة رقم ٦٤) — وكذلك يقول : « يجب أن يضحك المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن يضحك » . (نفس الفصل رقم ٦٣) . وفى الناس من النقائص ما يجعلهم لا يحفلون بالمجتمع ، ومن ثم تتعذر عشرتهم والوفاق بينهم : « يتساءل المرء لماذا لا يعيش الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة ، ولا يرغبون فى أن يتكلموا لغة واحدة ، وفى أن يحيَوْا خاضعين لقانون واحد ، متوافقين على عادات واحدة وعبادة واحدة ، ولكنى حين أفكر فى تباين الأفكار والأذواق والعواطف ، أدهش حتى من رؤيتى سبعة أشخاص أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبين جدران واحدة ، ليكونوا أسرة واحدة » . (نفس الفصل رقم ١٦)

ولابروبير ينعى على المتحضرين من ساكنى المدن ومن رجال القصور أنهم فى أدوائهم الاجتماعية قد ضلوا فى فهم الحياة . ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بين الكلاسيكيين الذى أشاد بالريف وأهله ، واعتد بالطبيعة وفضلها : « . . . فالطبيعة من نصيب من يسكنون الريف ، هؤلاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين يعرفون أنهم أحياء » . (الفصل الثانى عشر رقم ١٩٠) . وحين يتأمل فى النظام الاجتماعى لا يرى سبباً للتفرقة بين الناس فى طبقات ، ليرتفع بعضهم على حساب الآخرين ، دون مبرر من الجدارة والجهد — ويروعه غرور الكبراء ، وغلوهم فى اعتدادهم بأنفسهم على

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد الشعب فى استهانة ، شأنهم فى ذلك شأن الأمراء الذين يستهينون بدورهم بما يكيل لهم هؤلاء الكبراء من مدح كذلك . وأساس ذلك الغرور . (الفصل التاسع رقم ٥ ، ١٨ ، ١٩) .

ونكتفى بهذا القدر من شهادة لابروييز على عصره فى تصويره له ، لنبين بعض جوانب نقده وهجائه الاجتماعى الذى تتضح فيه ثورته على نظام عصره .

٢ — ويحمل لابروييز حملة شعواء على حقوق النبلاء والعظماء ، وأنها مبنية على غير أساس ، ونحس وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشعوره بالحيف هو وأمثاله بين هؤلاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة اتخذت تعلة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد للثورة الفرنسية وطلائعها فى القرن التالى . يقول لابروييز : « امتياز العظماء على من سواهم من الناس بالغ المدى من جانب : وأتنازل لهم عن رخاء العيش وفخامة الأثاث ، وعما يقتنون من كلاب وخيل وقرود وأقزام ومضحكين ومتملقين ، ولكنى أغبطهم على حظوتهم أن يكون فى خدمتهم أناس يستوون معهم قلباً وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . (الفصل التاسع رقم ٣) .

ويذهب لابروييز إلى وصف الحقد الدفين فى قلوب الشعب على امتيازات النبل ، وكأنه يحذر من هذا الحقد ، أو يستثيره فى قلوب المهضومين ليبلغ مداه بالثورة عليه . « يتباغض صغار الناس حين يتبادلون المساءات بينهم . والعظماء مبغضون إلى صغار الناس — بما يفعلون بهم من شر ، — وبالخير كله الذى يحرمونهم إياه ، وهم مسئولون تجاههم عن سواد عيشهم وفقرهم وسوء أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون فى نظرهم كذلك » (نفس الفصل فقرة رقم ٢٢) .

ويبدو لابروييز مرهف الحس ، ثائر الفكر عميقاً فى إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ، وهم ساكنو الريف الذى يعطف عليه ويغبط أهله لقربهم فيه من الطبيعة . وإذا كان فى دعوته إلى حب الطبيعة رائداً للرومانتيكيين ، فانه فى دعوته إلى إنصاف الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانتيكيين ، كما سبق فى هذا عصره كله . يقول لابروييز يصف الفلاحين فى حقولهم فى عصره : « يرى المرء بضع حيوانات متوحشة ما بين إناث وذكور ، منتشرة فى الريف ، على سحنتها سواد ترهقها غبرة ، أمعنت الشمس فى إحراقها ، مرتبطة بالأرض تحفر فيها ، وتقبلها فى عناد لا يقهر ، ولها ما يشبه الصوت الملفوظ . وحين تقوم على ساقيها تبدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . فى الليل يأوون إلى جحور ، حيث يعيشون على الخبز الأسود والماء وأعشاب الحقول . وهم يكفون الآخرين من الناس مئونة الزرع والحرث والقطاف ، كى يعيشوا . ولذلك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذى هو من ثمار غرسهم » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٨)

ويرتاع لابروييز للمفارقات الطبقية ، ويرسل صيحاته المدوية العميقة للقضاء عليها ، حتى لنشعر فى عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه فى سبيل العدالة الاجتماعية : « فى الأرض صنوف بؤس تذهب باللب : بعض الناس يعوزهم القوت : يخشون الشتاء ويرهبون الحياة . على حين يأكل بعضهم فى مكان آخر بواكر الفاكهة ، ويكرهون الأرض والفصول أن تخرج لهم ما استطاب . ومن البرجوازيين الصغار — لا لشىء سوى أنهم أصبحوا أغنياء — من يجرمون

على ابتلاع غذاء مائة أسرة فى وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطعت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألقى بنفسى بين طرفى القصد لألوذ به » . (الفصل السادس فقرة رقم ٤٧) .

ولم يكن لابروير نفسا بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغنى مشاعره ، ويرى فى هذا البؤس المستهتر به من جانب الأغنياء عار المجتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً بمرأى من بعض صنوف البؤس » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٨٢ ، قارنها كذلك برقم ٨٠ ورقم ١٢٧ ، ١٢٨ من نفس الفصل) . وتتراءى قمة هذه الثورة فى تفضيل لابروير أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب . ولم يجرؤ أحد من معاصريه على الموازنة بين هذين الطرفين ، فضلاً عن تفضيل الشعب على الكبراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابروير : « إذا وازنت بين حالتى الناس المتناقضتين كل التناقض ، أعنى بذلك الكبراء والشعب ، فان الشعب يبدو لى مكتفياً بالضرورى، على حين الآخرون قلقون فقراء مع فضلهم فى الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب فى فعل أى خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا يمارس سواها ، على حين ينحاز الآخر إلى المضار ،وهنالك تتراءى — فى سذاجة — الخشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العظماء الروح . وللشعب جوهر طيب ولا يعبأ أبداً بالمظاهر ، على حين ليس لدى العظماء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو علىّ أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . (الفصل التاسع ، فقرة رقم ٢٥) .

ويسمو تقويمنا لهذه الصيحة الثائرة إذا عرفنا أن لابروير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية (انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثانى عشر رقم ٢٢ ، ٤٨ ، مثلا) . ولكنه يتناسى ما فى الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز إليه فى مواجهة الظلم ، لاشتراكه فى الثأر معه ضد كبراء العصر . ألا يخطو بنا هذا القول نحو صيحات «ديدور» و « روسو » فيما ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروير السابقة وإجابة « فيجارو » على كلام الكونت « ألماڤيڤا » فى مسرحية «حلاق أشبيلية» ، إذ يقول «فيجارو» : « أحس بسعادة مفرطة حين ينسانى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . (مسرحية حلاق أشبيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثانى) .

* * *

بقى لنا أن نجمل القول فى خصائص أسلوب لابروير . وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية فى ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كذلك فى الفصول الأخرى . وهى بمثابة المنهج الذى اتبعه لابروير فى كتابته ، عن أصالة انفرد بها فيما كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : « ميناج » : « لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيما نلتقى به من كتابه . فهو يقول فى كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه فى ست كلمات .

ومن الجميل لديه أيضاً أنه — على الرغم من جسارته فى التركيب لعباراته — ليس من بينها ما هو زائف ، أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق فى بيان فكرته . وأشك كثيراً أن يستطيع امرؤ مجاراته بعد . . . » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً فى فن الاجتذاب إلى ما يقول . قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يمسه بطابع لا يمحى . ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطاع نسيانها بعد أن يقولها . . » ويرى الأستاذ « جي ميشو » أنه لا نظير له فى أسلوبه فى الأدب الفرنسى كله ، من حيث طول أناته وعمق وعيه وأناقة تصويره . ويقر له « سانت بوف » بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف مما يسميه : « عقب أخيليوس » عند لابروير .

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتذوق أكثرها إلا فى لغتها ، نذكر مع ذلك بعضها، مما يمكن أن يتذوقه القارئ العربى . فمنها التعريف اللاذع فى طابع هجائى : « المتدين الزائف هو الذى يصير كافراً تحت حكم ملك كافر » . (الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١) . والاستفهام الدقيق الذى يحتوى فى نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : « إذا كان مألوفاً أن نتأثر بالغ التأثر بالأشياء الجميلة ، فلماذا نبدو أقل تأثراً بالفضيلة ؟ » . (الفصل الثانى رقم ٢٠) — والتعمية المثيرة للانتباه فى شكل أحجية : « يوجد ناس فى مسكن سيء ومبيت غير مريح ، يلبسون الأسمال، ويتناولون أسوأ غذاء .. يعانون من الحاضر والماضى والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجدوا السر فى السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم البخلاء » . (الفصل الحادى عشر ، رقم ١١٤) . (ومما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب فى هذا المعنى ، ولكنه لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية) . ثم التحليل للمعانى النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن استخدام الحوار أو الحديث الفردى .

والخاصتان الأخيرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وتابعاً لغيره قبل لابروير فى الأدب الفرنسى . ولكن « لابروير » بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست فى تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقىّ من حيث هو ، كالبخيل والمرائى ، والخبيث ، والمغتر . . . من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه التزم وصف نماذج حية تنطبق على ذوى النقائص فى عهده ، وعرف كيف يردها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه فى صوره ، فألفوا كتباً عنوانها : « المفاتيح » للكشف عن الشخصيات التى قصد إليها لابروير فى صوره . وقد أنكر لابروير ذلك توجساً مما قد يثيره خصومه من عداء ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الرد لم يكن سوى تَقيَّة . يقول لابروير فى مقدمته لخطابه الذى ألقاه فى حفل استقباله بالأكاديمية : « .. لقد صورت فى الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكنى لم أفكر دائماً فى تصوير هذا أو تلك ، فى كتابى عن العادات والتقاليد . . . قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ، ومن هذه السمات المختلفة التى يمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همى تسلية القراء بهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معين — كما يقول الساخطون — بقدر ما اهتممت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها » .

ونضيف إلى صورة الناقد الأعمى البصيرة — الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب — مثالا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروبير ، وفيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التى أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصولى الدعى ، يصل بحيله أكثر مما يصل بمواهبه ، ويعتمد على وسائل الجاه لدى سواه دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر مؤلفو « المفاتيح » أن لابروبير كان يقصد بتلك الصورة « دوق دى لافوياد » .

ويسمى لابروبير صاحب هذه الصورة : « تليفون » ؛ وفى التسمية نفسها سخرية لأن « تليفون » — أصلا — آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابروبير هذه الصورة فى موضعين من كتابه ، نترجمهما تباعاً :

« أو أنت صاحب فكر ومجد وبراعة وذوق وقوة تمييز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان فى جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مريبان أستنكرهما . أو أترك نفسى تغتر بالبريق الخادع لقدرتك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يُفعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، ويحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا — طبيعة — أنك من ذوى الحظوة والصيت والثراء الكبير . ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ — لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منها ، ويجب أن تُنتزع من أغطيتك (مما يحيط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجاه والصيت) ، وأن تختبر ، وأن تُقرن بنظرائك حتى يستطاع إصدار حكم صحيح حكيم عليك . الإنسان الذى أوليته ثقتك ، وهو من خلص خلصائك ، ومنه تستمد نصحك ، ولأجله تترك سقراط وأرستيد والذى تضحك معه ويعلو عليك بضحكه ، وهو أخيراً « داف » (عبد من العبيد فى ملهاة تيرنس التى عنوانها : أندريا) وهو معروف لى حق المعرفة : أفلا يكفى هذا لمعرفتك أنت حق المعرفة ؟ » . (الفصل التاسع رقم ٢٠) .

— « يوجد أناس يرجحون من وراء عتههم ، فيركبون متن الموج ، وتدفعهم القلاع فى بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عقوا كل وسائل الوصول عقوقاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعظماء الذين انقطعوا لعبادتهم ، وفيهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا يخدمونهم ، بل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعظماء عنهم . ولكن أولئك المسلين لا غنى عنهم للعظماء ، ويعلوهم بياض الشيب لديهم ، ويمارسون فى خدمتهم لهم طيب الكلمات بدلاً من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . وينتزعون مناصب خطيرة منهم بقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعابات الذائبة إلى أعظم مكانة ، وأخيراً تنتهى بهم آجالهم ، فيرحلون إلى مستقبل لم يرجوه ولم يخشوه . ولا يبقى منهم على الأرض سوى المثل الذى حازوه فى الإثراء ؛ مثل مشئوم على كل من يريد أن يحتذيه ! ! ! » . (الفصل الحادى عشر رقم ٩٦) .

* * *

وفى هذا الموجز الذى قدمناه عن لابروبير ، قد أشرنا إلى محافظته ومجاراته لعصره فى مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سماه سانت بوف «عقب أخيلوس» عند لابروبير ، على حين عنينا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره

السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما تزخر به الإنسانية والمجتمع من شرور ، وأنه مجد فى جدارته وإخلاصه لفنه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، وبخاصة فى وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم فى ظلام الأثرة وظلمها، لا يخلصون لسوى منافعهم الخاصة .

وقد كان لابروير رائداً فى كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التى أشرنا إلى أهمها،وبها سبق عصره، كما سبق فى بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقيه ومعاصريه . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاربه ، وبقدر تعمقه فيهما تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه فى أسلوبه وصوره مثالا فريداً فى الأدب الفرنسى كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره ، وذكرنا أسماء من حاكوه فى الأدب الفرنسى والآداب الأخرى وحتى لو سردنا — مجرد سرد — الترجمات الكثيرة لكتابه فى حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق بحثاً على حدة . على أن محاكاة لابروير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحدة شعوره .

ولقد لقى لابروير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره،فبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً ببذور نمت وترعرعت فى القرن اللاحق ، فأثرت فى الثورة الفرنسية التى كان له فضل فى التمهيد لها دون أدنى ريب . وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش فى مثل ملابساته .



السيرة النبوية لابن هشام

بقلم
الأستاذ محمد على النجار
عضو مجمع اللغة العربيـة

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرّف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ؛ ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحقّ ، وأمر أن يدعو الناس إليه ، وما لقى فى سبيل الدعوة من معارضة ، وماجرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التى جرت بينه وبين مخالفيه هى المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازى على ذلك كله .

وقد كانت المغازى والسير من العلوم الجليلة ، فبها يعرف تواريخ أحداث المسلمين فى عهدهم الأول ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التى نشأ فيها الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير لتفسير مانزل من القرآن فيما يمس مايعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهـذا العلم أن[1] أبا يوسف صاحب أبى حنيفة — رضى الله عنهما — كان قد مضى ليستمع المغازى من ابن إسحاق أو غيره ، وأخلّ بمجلس أبى حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار ، يرى أنه لاخير فيها ، وقال لأبى يوسف يتهكم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رءوس الملأ : أيما كان أولا ؟ أوقعة بدر أم وقعة أُحد ؟ فإنك لاتدرى أيهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقرّه على مارأى واختار .

ولم يُعن أحد من الصحابة بجمع أخبار السيرة ؛ إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما التفت إلى هذا فريق من التـابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، وممن صاحب الأحداث التى وقعت للمسلمين فى عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ويجمعون ما استفاض واشتهر من الأخبار حتى أصبح لايحتاج إلى سند خاصّ ، ولا نقل عن أفراد معينين . وتفارق السيرة والأخبار فى هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليـه . فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لايسقط فيه أحد من رجاله . ويرد فى السيرة المراسيل وغيرها ؛ فقد يروى فيها عن الحسن البصرى التابعى أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يدركها .

(١) انظر ابن خلكان فى ترجمة أبى يوسف .

ومن هؤلاء الذين جمعوا أخبار السيرة محمد بن شهاب الزهرىّ الذى كانت وفاته سنة ١٢٤ هـ فقد دوّن سيرة تروى عنه . وينقل عنها السهيلى فى الروض[1] الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار . فاهتمّ بجمع المغازى والسير أيّما اهتمام . وساعده قوّة حفظه ، وتفرغه لهذا الشأن ورغبته فى فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة فى هذا الفن . ويقول الزهرى[2] : من أراد المغازى فعليه بابن اسحاق . وذكر عن الشافعى — رضى الله عنه — أنه قال : من أراد أن يتبحّر فى المغازى فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السيرة . وكانت وفاته سنة ١٥١ هـ .

وجاء ابن هشام فهذّب سيرة ابن اسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام ، ولا يكاد يعرف سيرة ابن اسحاق .

وسأقسم الكلام فى هذا البحث قسمين . الأول فى ترجمة ابن هشام . والثانى فى سيرة ابن هشام ؛ ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

ا — ابن هشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميْرىّ المَعافرىّ . والمعافر : قبيل من اليمن كبير . فهو قحطانىّ . ويقول بعضهم فيه : الذُهلىّ . وذُهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذُهل بن شَيبان . فهو على هذا عدنانىّ . وبعضهم[3] يجعله سَدُوسيّا . وسدوس هو ابن شيبان . فهو أيضاً عدنانىّ . وشهرته بالحميرية تنفى أنه ذهلىّ أو سدوسى . والظاهر أنه حميرىّ من أنفسهم لا مولى لهم .

ونشأ فى البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولادته ، ولا ما يعين على تعرفه . وبرع فى الأدب والعربية ، حتى وُصف بالنحوىّ . وأخذ عن نحويّى البصرة وأدبائها . وهو فى السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٢ هـ) ، وأبى عبيدة مَعْمر بن المثنّى (٢١٨ هـ) ، وأبى محرز خلف الأحمر (مات فى حدود سنة ١٨٠هـ) ، وأبى زيد الأنصارى (٢١٥) . ولا نراه يروى عن الأصمعى ، وكأن ذلك لأن الأصمعى كان فى بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء فى الأخبار واللغة والشعر . وروى[1] حديثاً فى صلاة الخوف عن عبد الوارث بن سعيد التنّورىّ .

وقد رحل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه فى البصرة ، واستقرّ بها . ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر فى الغريب والشعر . وحين ورد الشافعى مصر كان ابن هشام بها . وقيل[2] له : لو أتيت الشافعى ، فأبى أن يأتيه . ثم قيل له فأتاه ، فذاكره أنساب الرجال . فقال له الشافعى بعد أن تذاكرا طويلا : دع عنك أنساب الرجال فإنها لاتذهب عنّا وعنك وخذ فى أنساب النساء . فلمّا أخذا فى ذلك بقى ابن هشام مبهوتا . وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظننت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الشافعى — رضى الله عنه — ورد مصر فى سنة ١٩٩ هـ ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ هـ . فيكون ابن هشام فى مصر فى أثناء هذه المدّة ، فأمّا متى ورد ابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه .

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازى والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان فى ملوك حمير . وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبّه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبى ، كما فى ص ١٣٢ . وقد طبع

---

(١) ج ١ ص ١١٨ .
(٢) الروض ١ — ٥
(٣) انظر تهذيب التهذيب فى ترجمة زياد بن عبدالله البكائى .

(١) السيرة ٣ — ٢١٥ .
(٢) الوافى بالوفيات الصفدى ج ٦ المجلد الأول (مخطوط فى دار الكتب) .

فى الهند فى بلدة حيدر أباد الدكن فى سنة ١٣٤٧ هـ . ويذكر من تآليفه شرح أخبار الغريب فى السيرة . ويذكر بعض العصريين من تآليفه القصائد الحميرية . وأنها طبعت . ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميرى (٥٧٣ هـ) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه القصيدة لابن هشام ، لمكان نسبه : الحميرىّ .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف الحميريّة وخطّ المسند . نرى السهيلىّ فى الروض الأنف ينقل عن ابن هشام فى غير السيرة تفسير معديكرب فيقول ابن هشام : المعدى هو الوجه والكرب هو الفلاح .. فمعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن هذا فى لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط المسند مع غيره من لغة حمير . أو هو شىء رواه عن غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته فى مصر سنة ٢١٣ هـ فيما ذكر[1] السهيلىّ . وفى البداية والنهاية لابن كثير ١٠ — ٢٦٧ : « قال السهيلى : وفيها (أى فى سنة ٢١٣ هـ) توفى عبدالملك بن هشام راوى السيرة عن ابن اسحاق . حكاه ابن خلكان عنه . والصحيح أنه توفى سنة ثمان عشرة ومائتين ، كما نصّ عليه أبو سعيد بن يونس فى تاريخ مصر » .

ب — سيرة ابن هشام

هذه السيرة أصلها — كما ذكرت قبل — سيرة ابن إسحاق . وهذه السيرة الأمّ — كما يبدو من فرعها سيرة ابن هشام — سيرة جليلة . فيها طائفة من أخبار العرب قبل الإسلام ، وبسط للحالة بعد الإسلام فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهى سجلّ لما جرى فى هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى فى المغازى . فيذكر فى الغزوة من شهدها من الجانبين وما حدث لهم فى تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك كتّاب حربيّون يدوّنون كل شىء . وفيها ثروة أدبية مما يورَد من الأشعار فى الغزوات وغيرها . وابن اسحاق يكثُر من رواية الأشعار فى كل موطن ، حتّى أورد فيها كثيراً من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتّى قال فيه ابن سلاّم فى طبقات الشعراء ص ٩ : « وكان ممن أفسد الشعر وهجّنه ، وحمل كل غُثَاء منه محمد بن إسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، وأوتَى به فأحمله . ولم يكن ذلك له عذراً » . وقد نبّه ابن هشام على ما ينكر من الشعر الوارد فى سيرة ابن إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتى .

ومما يذكر فى الكلام على الشعر فى السيرة أنه ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول — صلى الله عليه وسلم — نهى عنه . ففى شرح الخشنى لسيرة ابن هشام ١/١٩٨ أن النبى صلى الله عليه وسلم رخّص فى شعر الجاهلية إلا قصيدة[1] أُميّة بن أبى الصلت فى أهل بدر التى أولها :

ألاّ بكيتِ على الكرا
م بنى الكرام أولى الممادحْ

وقصيدة الأعشى التى فيها :

عهدى بها فى الحىّ قد دُرِّعت
هيفاء مثل المهرة الضامر

لما فى الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، ولما فى الثانية من مدح عامر ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن عُلاثة . وقد مات عامر كافراً ، ومات علقمة مسلماً . والظاهر أن هذا

(١) الروض ١ — ٥

(١) انظر السيرة ٣١/٣ (طبعة الحلبى) .

النهى لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهى كان فى أول الإسلام فى أيام المعارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حذف البيتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم . وقد عُرف من رواة سيرة ابن اسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن بُكَير (١٩٩ هـ) وهى رواية كاملة لم يحذف منها شىء . وينقل عنها أشياء لم تأت فى سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ٤٦/١ ، ١٠٧ ، ١٢٧ . والآخر زياد بن عبد الله البكّائى . وقد وصف بأنه أثبت الناس فى سيرة ابن إسحاق . ويقال فى ذلك — كما فى تهذيب التهذيب — : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سنة ١٨٣ هـ .

وزياد هذا هو الذى أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن اسحاق .

روى ابن هشام سيرة ابن إسحاق فأعجبته ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزمع تهذيبها ونشرها على الناس فى صورة جديدة . وقد وضّح منهج عمله فيها فى قوله : « وأنا — إن شاء الله — مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ، ومن وَلَد رسولَ الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولادَهم لأصلابهم ، الأولَ فالأول من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ، على هذه الجهة ؛ للاختصار إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق فى هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شئ ، وليس سبباً لشئ من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضُها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعضَ الناس ذكرُه ، وبعض لم يُقرّ لنا البكّائى بروايته ، ومستقص — إن شاء الله — ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به » . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسحاق ما يراه تكملة له .

وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام فى سيرة ابن إسحاق .

١ — فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلاً ببحثه .

ففى ١ — ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحَضْر ، ويرويها عن خلاد بن قرة عن جناد أو عن بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفى ١ — ٩٦ يذكر أن النضر هو قريش أو فهر هو قريش . وفى ١ — ١٩٥ يذكر حديث حرب الفجار ، يرويه عن أبى عبيدة . وفى ١ — ٣٦٦ يروى شيئاً عن البكائى عن مِسْعر بن كدام لا عن ابن إسحاق . وفى ١ — ٣٠٥ يذكر قصة داحس والغبراء يرويها عن أبى عبيدة . وفى ٤ — ٢٨٢ يقول ابن هشام : « ومما لم يذكره ابن إسحاق من بعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه بعث عمرو بن أميَّة الضمرىّ ... وسرية زيد بن حارثة » ولكن فى الروض ٢ — ٣٦٣ أن فى بعض نسخ ابن إسحاق خبر سريّة عمرو بن أميّة .

٢ — وهو يفسّر ما يرد فى الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب . وقد سبق أن له « شرح ما وقع فى أشعار السيرة من الغريب » وكأن هذا الكتاب الذى لم يصلنا كان أوفى مما فى السيرة وأجزل بياناً .

ففى ١ — ١٤٨ جاء فى الشعر الذى رواه ابن إسحاق :

يبكين شخصاً طويل الباع ذا فَجَر

آبى الهَضيمة فرّاج الجليلات

فيقول ابن هشام : « الفَجَر : العطاء . قال أبو خراش الهذليّ :

عجفَ أضيافى جميل بن معمر

بذى فَجَر تأوى إليه الأرامل

وقوله : « عجَفَ » كذا فى أصول السيرة . وفى ديوان الهذليين ٢ — ١٤٨ : « فجّع »

وفى ١ — ٢٦٩ ورد فى حديث إسلام أبى بكر — رضى الله عنه — : « إلا ما كان من أبى بكر بن أبى قحافة : ما عكَم عنه حين ذكرته له وما تردد فيه » فقال ابن هشام : « قوله : عكَم : تلبّث . قال رؤبة بن العجّاج :

وانصاع وثّاب بها وما عكم

وفى ١ — ٢٣٣ ذكر ابن إسحاق — فيما رواه عن سلمان الفارسىّ : « فلمّا سمعتها أخذتنى العُرَواء » فقال ابن هشام : « والعُرَواء : الرعدة من البرد والانتفاض . فإن كان مع ذلك عَرَق فهى الرُّحضاء »

وفى ٢ — ١٨٣ : « الفُوم : الحنطة . قال أميّة بن أبى الصلت الثقفى :

فوق شيزى مثل الجوابى عليها

قطع كالوَذيل فى نِقْى فُوم

.... الوذيل : قطع الفضة ، والشيزَى : شجر تتخذ منه القصاع والجفان ، وأراد هنا القصاع فيها الطعام ، وجعلها لسعتها كالجوابى أى الحياض ، وأراد بالقطع قطع السنام جعلها بيضاء كالفضة .

وفى ٣ — ١٢٠ : « قال ابن هشام : الحَسّ : الاستئصال : يقال : حَسَستُ الشىء أى استأصلته بالسيف وغيره . قال جرير :

تحُسُّهم السيوفُ كما تسامى

حريق النار فى الأجَم الحصيد

وهذا البيت فى قصيدة له . وقال رؤبة بن العجّاج :

إذا شكونا سنة حَسُوسا

تأكل بعد الأخضر اليَبِيسا

« وهذان البيتان فى أرجوزة له » .

٣ — وقد يردّ على ابن إسحاق مايراه خطأً .

ومن ذلك ماجاء فى ١ — ٦٤ ، ففيه : « قال ابن إسحاق : ثم أسلم زيد بن حارثة بن شُرَحبيل.. » فقال ابن هشام : « زيد بن حارثة بن شُرَاحيل » وقال فى الروض ١ — ١٦٤ : « وقال أصحاب النسب كما قال ابن هشام » .

وفى ٢ — ٣٦٩ ذكر ابن اسحاق فيمن قُتل ببدر من المشركين السائب بن أبى السائب . فقال ابن هشام : « السائب ابن أبى السائب شريك رسول الله — صلى الله عليه وسلم — الذى جاء فيه الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم الشريك السائب ! لا يشارى ولا يمارى . وكان أسلم فحسن إسلامه ، فيما بلغنا » .

وفى ٢ — ٧٢ ورد فى سياقة نسب فى كلام ابن إسحاق : « عمرو بن غَنْم بن سواد » فقال ابن هشام : « عمرو بن سواد . وليس لسواد ابن يقال له : غنم » .

وفى ٢ — ١٦٩ يذكر ابن إسحاق من المنافقين ثعلبة بن حاطب ومُعتّب بن قُشَير فيقول ابن هشام : « معتّب بن قشير وثعلبة والحارث ابنا حاطب — وهم من بنى أميّة بن زيد — من أهل بدر ، وليسوا من المنافقين ، فيما ذكر لى من أثق به من أهل العلم . وقد نسب ابن إسحاق ثعلبة والحارث فى بنى أميّة بن زيد فى أسماء أهل بدر » .

٤ – وقد يذكر ابن إسحاق وجها فى نطق الكلمة فيقرّه ابن هشام ويذكر وجهاً آخر فيها .

ففى ١ – ٦ ورد فى كلام ابن إسحاق هاجَر أمّ اسماعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وآجَر ، فيبدلون الألف من الهاء ، كما قالوا : هرَاق الماء وأراق الماء » ولايخفى أن الأمر فى هراق الماء وأراق عكس مافى هاجر وآجر إذ الابدال فى المثال هو إبدال الهاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل فى مطلق الابدال .

وفى ١ – ٨٨ ورد فى تعداد أصنام العرب ذو الخَلَصة بفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : « ويقال : ذو الخُلُصة » بضمّ الخاء واللام .

٥ – وقد يندّ فى كلام ابن إسحاق عبارة لاتصحّ فينبّه ابن هشام عليها .

ففى ١ – ١٦٩ ورد فى كلام ابن إسحاق : « والتُمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرُّضَعاء » فقال ابن هشام : « المراضع . وفى كتاب الله تبارك وتعالى فى قصّة موسى عليه الصلاة والسلام : (وحرّمنا عليه المراضع) » يريد أن الذى يلتمس للرضيع المراضع جمع مُرْضِع أو مرضعة ، ولايلتمس للرضيع الرضعاء أمثاله . وقد حاول السهيلى فى الروض ١ – ١٠٨ أن يصحّح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أى ذوات الرضعاء ، أو المراد بالرضعاء أولاد المراضع . وهذا كله تكلّف .

وفى ٢ – ٣٢٨ فى تفسير قوله تعالى فى سورة الأنفال : (إذ يُريكَهُم الله فى منَامكَ قَليلاً ولو أرَاكَهُم كثيراً لفَشلِتم ولتَنَازعتُم فى الأمْر) يقول ابن إسحاق : « فكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمه عليهم . شجّعهم بها على عدوّهم ، وكفّ بها ماتُخوّف[1] عليهم من ضعفهم لعلمه بما فيهم » ويقول ابن هشام : « تخوّف مبدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها » . ويقول أبوذرّ الخُشَنىّ فى شرح السيرة : « يقال : الكلمة تَخَوّف[1] ، بفتح التاء والخاء والواو . وقيل : كانت تخوفتُ . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ فى حق الله عز وجل[2] » أى أن ابن هشام تجنب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه ، فحوّل الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه .

٦ – وقد يتعقب ابنَ إسحاق فى رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والرواية . وقد تقدم ذكر بعضهم ، كأبى عبيدة وخلَف الأحمر وأبى زيد الأنصارىّ .

ففى ١ – ٢٤ أورد ابن اسحاق شعرا لتُبَّع فيه :

حنَقاً على سِبطيْن حلاّ يثْربا
أوْلى لهم بعقاب يوم مفسد

فقال ابن هشام : « الشعر الذى فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذى منعنا من إثباته » . ومن العجيب أن ابن هشام نفسه يثبت فى كتابه التيجان[3] ، هذا الشعر الذى أنكره على ابن إسحاق وأوله :

ما بال عينك لاتنام كأنها
كُحلت مآقيها بسمّ الأسود

وفى ١ – ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة فى مدح سيف بن ذى يزَن لأبى الصلت الثقفى ويقول ابن هشام « وتروى لأمية بن أبى الصلْت » . ويورد ابن إسحاق فى آخر القصيدة البيت :

تلك المكارم لا قَعْبان من لبن
شِيبا بماء فعادا بعد أبوالا

فيقول ابن هشام : « هذا ماصحّ له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله :

تلك المكارم لا قعبان من لبن

(١) أى بالبناء للمجهول .

(١) أى بالبناء للمعلوم.
(٢) انظر شرح أبى ذر ١ – ١٧١ .
(٣) ص ١١٢ .

فإنه للنابغة الجَعْدِيّ .

وفى ١ — ١٧٨ يروى ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيّب أن عبدالمطّلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الستّ وقال لهنّ : ابكين علىّ حتى أسمع ماتقلن قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لمّا رواه عن محمد بن سعيد بن المسيّب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشكّ الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفى ٣ — ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لأمية بن أبى الصلت ، يرثى فيه زمعة بن الأسود وقتلى بنى أسَد فى غزوة بدر . وفيه :

تلك بنو أسَد إخْوة الجَوْ
زاء لا خانة ولا خدعَهْ

وفيه :

أسى بنو عمّهم إذا حضر البأ
س أكبــادهم ، وجعَــهْ

والبيتان غير متّزنين فى العروض . ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء . ولكن أنشدنى أبومحرز خلف الأحمر وغيره ...» وفيما أنشده بدل البيت الأول :

فعلى مثل هُلكهم خوت الجو
زاء لا خانة ولا خــدعَهْ

وأنشد بدل البيت الثانى :

فبنو عمّهم إذا حضر البــأ
س عليهم أكبادهم وجعَهْ

وفى ٢ — ٢٤٢ يروى ابن إسحاق شعراً لأبى بكر رضى الله عنه فى غزوة عُبيدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدمائث
أرقتَ وأمر فى العشيرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبى بكر رضى الله عنه » . ويقول السهيلى فى الروض ٢ — ٥٦ : « ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروَى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرىّ عن عائشة قالت : كذَب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر فى الإسلام . رواه محمدالبخارىّ»

وفى ٣ — ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبيــاتاً لعلى رضى الله عنه فى يوم أحُد . ويقول ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير علىّ ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » .

وفى ٣ — ٢٠٦ ينسب ابن إسحاق إلى علىّ أيضاً أبياتاً يذكر فيها إجلاء بنى النضير ، وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير على بن أبى طالب ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » ويؤيّد ما يراه ابن هشام ما جاء فى القــاموس فى (و د ق) : « ومنه قول على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنّانى لتقتلنى
فلا وربك مابَرّوا ولا ظفروا
فإن هلكتُ فرهن ذمّتى لهم
بذات وَدْقين لا يعفو لها أثر

قال المازنىّ : لم يصحّ أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين . وصوّبه الزمخشرى رحمه الله تعالى »

وفى ٣ — ٢٢٢ يورد ابن إسحاق قصيدة لأبى سفيان ابن الحارث ، فيقول ابن هشام عقب إيراد ماشاء منها : « بقيت منها أبيات تركناها لقبح اختلاف قوافيها »

٧ — وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاعاً

ففى ٣ – ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أقذع فيها » . وهذه منقبة تحمد لابن هشام : أن يترك الهُجر من الكلام . غير أنا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد فى ٤–٨٦ بيتين لحسّان يهجو فيهما كلَدَة بن الحنبل :

رأيت سواداً من بعيد فراعنى
أبو حنْبل ينزو على أمّ حنبل
كأن الذى ينزو به فوق بطنها
ذراع قلوص من نتاج ابن عزهل

وقد سقط هذان البيتان فى بعض نسخ السيرة ، وكأن ذلك من ناسخ استشنَعهما .

منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدىء ابن هشـام بذكر شىء من كلام ابن إسحاق ، ويصدّره بعبارة «قال ابن إسحاق» ويعقّب عليه بما يراه من زيادة أو نقد بقوله : « قال ابن هشام » ويسير هكذا فى الكتاب ، حتى ليمكن الباحث أن ينتزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط .

وقد ابتدأت السيرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستتبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم فى الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم . وذكر تجديد حفر زمزم على يد عبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه فى سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لاقى المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرْض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخزرج فى يثرب (المدينة) فهاجر إليها صلى الله عليه وسلم مع المؤمنين من أهل مكة ، وصارت المدينة دار عزّ ومتبوأ قرار للمسلمين . وفى المدينة كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين اليهود الذين كانوا فيها مفاوضات ومقاولات ومعاهدات نقضوها ولم يتمّوا عليها ، فكانت دائرة الغدر عليهم ، وانتهى الأمر بإجلائهم عن المدينة ، والانتصار عليهم فى خيبر ، وإذلالهم .

وفى المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التى عزّ بها المسلمون ، وذلّ الشرك بفتح مكة فى السنة الثامنة للهجرة . وبهذا الفتح المبين يدخل العرب فى دين الله أفواجاً، ويوفدون الوفود إلى المدينة معلنين إسلامهم ، وطالبين من يفقّههم فى دينهم . وذلك فى السنة التاسعة ، وتسمى لهذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام .

وينتهى الكتابُ بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى فى سقيفة بنى ساعدة من الخلاف الذى انتهى بخلافة أبى بكر رضى الله عنه .

وهذا إجمال شديد لما فى السيرة من مباحث .

ما كتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السـيرة أبو القاسم عبد الرحمن السهيلىّ الأندلسىّ ، المتوفى سنة ٥٨١ هـ . ويسمى هذا الشرح الروض الأنُف . وقد طبع فى مطبعة الجمالية بمصر فى سنة ١٣٣٢هـ (١٩١٤م) فى جزأين .

وشرح غريبها ، وتكلم على بعض المشكل منها أندلسىّ آخر ، هو أبو ذرّ الخُشَنىّ مصعب بن محمد . وهو من جَيّان فى الأندلس . والخُشَنىّ نسبة إلى خُشَين بن النمر : قبيلة فى قضاعة . نصّ على ذلك فى القاموس . وكانت وفاته سنة ٦٠٤ هـ . وطبع هذا الكتاب فى مصر فى مطبعة هندية سنة ١٣٢٩ هـ .

ونظم السيرة – كما في كشف الظنون – أبو نصر الحضراوىّ المتوفى سنة ٦٦٣ هـ ، وكذا عبدالعزيز ابن أحمد المعروف بسعد الدين الديريّ المتوفى في حدود سنة ٦٩٧ ، وأبو إسحاق الأنصاريّ التلمسانيّ ، على قافية اللام . وفتح الدين محمد بن ابراهيم المعروف بابن الشهيد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ في بضعة عشر ألف بيت ، وسمّاه ، فتح القريب في سيرة الحبيب .

واختصر السيرة البرهان ابرهيم بن محمد بن المرحل. وزاد عليها أموراً . ورتّبه على ثمانية عشر مجلساً وسمّاه الذخيرة في مختصر السيرة . فرغ منه سنة ٦١١ هـ . ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدلّ على جلالة السيرة وخطرها واشتغال الناس بها . وهي أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم نقف عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نفائس الكتب العربية .

نسخ السيرة

نسخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

١ – طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ هـ في جزأين .

٢ – طبعة غوطا في أوربا سنة ١٨٦٠ م في ثلاثة مجلدات .

٣ – طبعة المطبعة الخيرية في مصر في ثلاثة مجلدات سنة ١٣٢٩ هـ

٤ – طبعة ليبزج في سنة ١٩٠٠ م في ثلاثة مجلدات .

٥ – طبعت بهامش زاد المعاد سنة ١٣٣٣ هـ .

٦ – طبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) بتحقيق الأساتذة : مصطفى السقا ، وابراهيم الإبياريّ . وعبد الحفيظ شلبي في أربعة مجلدات . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

٧ – طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازى بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد . تقع في أربعة مجلدات .

جـ – نماذج

١ – أمر عمرو بن عامر في خروجه من اليمن ، وقصة سد مأرب[1]

وكان[2] سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن – فيما حدثني أبو زيد الأنصاريّ – أنه رأى جُرَذاً[3] يحفر في سدّ مأرب ، الذى كان يحبس عليهم الماء فيصرّفونه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء للسدّ على ذلك . فاعتزم على النُقلة من اليمن ، فكاد[4] قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقال عمرو : لا أقيم ببلد لطم وجهى فيه أصغر ولدى . وعرض أمواله . فقال أشراف من أشراف اليمن : اغتنموا غضبة عمرو ، فاشتروا منه أمواله ، وانتقل في ولده وولد ولده . وقالت الأزْد : لا نتخلف عن عمرو ابن عامر ، فباعوا أموالهم وخرجوا معه . فساروا حتى نزلوا بلاد عَكّ مجتازين يرتادون البلدان ، فحاربتهم عَكّ . فكانت حربهم سِجَالا[5] ... ثم ارتحلوا عنهم ، فتفرقوا في البلدان . فنزل آل جَفْنة بن عمرو بن عامر الشام . ونزلت الأوس والخزرج يثْرب[6]

(١) بتحقيق الهمزة وتخفيفها ، وهو موضع في اليمن . وكان السد بين ثلاثة جبال ، سدّت الجهة المفتوحة ، وتنزل السيول ، فتملؤه ، فإذا احتاجوا إلى الماء فتحوا من السد بقدر حاجتهم . وفي معجم البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر . إذ كان عمرو قد توفى قبل ذلك .

(٢) السيرة ١ – ١٣

(٣) هو الفأر .

(٤) أى مكر بهم واحتال عليهم لمنفعته .

(٥) أى يغلب هؤلاء مرة وهؤلاء مرة لا يستقر النصر لأحد الفريقين .

(٦) هى المدينة المنورة .

ونزلت خزاعة مرّاً[1]. ونزلت أزد السراة السراة[2]. ونزلت أزد عُمان عُمان. ثم أرسل الله تبارك وتعالى على السدّ السيل فهدمه. ففيه أنزل الله تبارك وتعالى على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم: (لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم)[3]. والعرم: السدّ، واحدته عرِمة، فيما حدثنى أبوعبيدة.

٢ — قول عتبة بن ربيعة فى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال[4] ابن اسحاق: وحدثنى يزيد بن زياد عن محمد بن كعب القُرظىّ قال: حدّثت أن عُتبة بن ربيعة — وكان سيداً — قال يوما وهو جالس فى نادى قريش، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فى المسجد وحده: يامعشر قريش ألاَ أقوم إلى محمد فأكلّمه وأعرضَ عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه أيّها شاء، ويكفّ عنا. وذلك حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون ويكثرون. فقالوا: بلى يأبا الوليد، قم إليه فكلّمه. فقام إليه عُتْبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يابن أخى إنك منا حيث قد علمت من السِّطة[5] فى العشيرة والمكان فى النسب. وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فرقت به جماعتهم، وسفهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم، وكفّرت به من مضى آبائهم. فاسمع منى أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها. قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل يا أباالوليد أسمع قال: يابن أخى: إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا. وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك. وإن كنت تريد به مُلْكاً ملكناك علينا. وإن كان هذا الذى يأتيك رَئياً[1] تراه لاتستطيع ردّه عن نفسك طلبنا لك الطبّ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما غلب التابع[2] على الرجل حتى يداوَى منه، أوكما قال له. حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع منه قال: أقد فرغت يأبا الوليد؟ قال نعم. قال فاسمع منى. قال: أفعلُ. فقال: (بسم الله الرحمن الرحيم حم تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرحيم كِتَابٌ فُصِّلَتْ آياته قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يعقلُونَ بَشِيراً وَنَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ وقالُوا قُلُوبُنَا فى أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ) ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يقرؤها عليه. فلما سمعها منه عُتْبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه. ثم انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها فسجد ثم قال: قد سمعت يأبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك. فقام عُتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذى ذهب به. فلما جلس إليهم قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟ قال: ورائى أنى قد سمعت قولا والله ماسمعت مثله قطّ. والله ماهو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة. يامعشر قريش أطيعونى واجعلوها بى، وخلّوا بين هذا الرجل وبين ماهو فيه فاعتزلوه فوالله ليكوننّ لقوله الذى سمعت منه نبأ عظيم. فإن تصبه العرب فقد كُفيتموه بغيركم. وإن يظهر على العرب فملكه مُلككم، وعزّه عزّكم وكنتم أسعد الناس به،

(١) هو المعروف بمر الظهران. وهو على مرحلة من مكة.
(٢) جبال بين تهامة، ونجد.
(٣) الآيتان ١٥، ١٦ سورة سبأ.
(٤) السيرة ٣١٣/١.
(٥) أى الشرف والمكانة.

(١) هو ما يتراءى للإنسان من الجن.
(٤) هو ما يتبع الإنسان من الجن.

قالوا سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأيي فيه ، فاصنعوا مابدالكم .

٣ — ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، ونزول سورة الفتح

قال[١] ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تَبُوك وأسلمت ثقيف وبايعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع ،وأنها كانت تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنما كانت العرب تَرَبَّصُ بالإسلام أمر هذا الحيّ من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابرهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه . فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوَّخها الإسلام وعرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله — كما قال عز وجل — أفواجاً ، يضربون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا) .

(١) السيرة ٤/٢٠٥ .





الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي

بقلم
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

كان أبو حيان التوحيدى بائساً فى حياته وبعد مماته ، أما فى حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلك برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التى يختم بها الجزء الثالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى صديقه أبى الوفاء المهندس الذى كان له فضل تقريبه من الوزير أبى عبدالله العارض وهو الوزير الذى قيلت فى حضرته أحاديث السمر الثقافى التى جمعت فى كتاب الإمتاع والمؤانسة — اسمع هذه الرسالة الحزينة التى يختم بها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : « خلصنى أيها الرجل من التكفف ، أنقذنى من لبس الفقر ، أطلقنى من قيد الضر ، اشترنى بالاحسان ، اعتبدنى بالشكر . . اكفنى مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليابسة والبقيلة الزاوية ، والقميص المرقع . . ؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون ؟ . . . اجبرنى فانى مكسور ، اسقنى فانى صد ، أغثنى فانى ملهوف ، شهرنى فانى غفل ، حلنى فانى عاطل ؛ قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد ، وخذلنى الوقوف على باب باب ، ونكرنى العارف بى ، وتباعد عنى القريب منى . . . » .

ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثة أبى حيان فأغاثه ، بأن قدمه إلى الوزير أبى عبدالله العارض ، فجعله الوزير من سماره ، وسامره أبو حيان ثمانى وثلاثين ليلة[1] ؛ وبعدئذ طلب أبو الوفاء من أبى حيان أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ، وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب الذى نقدمه .

(١) فى نشرة الكتاب التى أصدرها المرحومان الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفى المقدمة التى كتبها الأستاذ أحمد أمين ورد أن الليالى عددها سبع وثلاثون ، لكنى عددتها فوجدتها ثمانى وثلاثين ، ذلك أن الليلتين العاشرة والحادية عشرة قد أدمجتا فى ليلة واحدة ، ثم جاء العدد الترتيبى بعد ذلك يقول « الليلة الثالثة عشرة » ولم تذكر الليلة الثانية عشرة ، وقد بلغ العدد الختامى فى النشرة السالفة الذكر « أربعين ليلة » ، فإذا طرحنا الليلة الحادية عشرة المدمجة فى العاشرة ، والليلة الثانية عشرة المتروكة ، كان العدد ثمانى وثلاثين . هذا من حيث عدد الليالى بحسب تقسيم الكتاب ، أما من حيث عددها من حيث المحادثة ، فقد كانت — على حسابى — تسعاً وثلاثين .

وقد حقق الأستاذ أحمد أمين فى مقدمته لهذا الكتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة سنة ٣٧٣ لما تقلد الأمور بعد وفاة أبيه عضد الدولة . وظل ابن سعدان فى الوزارة إلى سنة ٣٧٥ ، وقد كان له إبان وزارته ندوة يجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصرانى ، ومسكويه . وأبو الوفاء المهندس (الذى قرب أبا حيان من مجلس الوزير) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذى من أجله كتب كتاب الإمتاع والمؤانسة ، فقد قال عنه ابن خلكان « إنه أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة . وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها . . . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، وتوفى سنة ٣٧٦ » وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ أحمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ الوفاة هذا من شيخه ابن الأثير ، ولكن الذى فى ابن الأثير أنه عد وفاته فى حوادث سنة ٣٨٧ فاما أن ابن خلكان أخطأ فى النقل أو أن الناسخ أخطأ فى الكتابة .

وإنه ليقال إن أبا حيان قد ألف نحو عشرين كتاباً. لكن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب « الهوامل والشوامل » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « الصداقة والصديق » و « البصائر والذخائر » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « المقابسات » و « الاشارات الهية » (نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى) — وكتاب « الامتاع والمؤانسة » الذى نقدمه بهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان — كما قلنا — سنة ٣٧٤ ، والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل والشوامل (راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل — ص : ى) وتبعه الامتاع والمؤانسة ، ثم الصداقة والصديق . وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر فى مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عاماً . ثم جاء كتاب المقابسات . لأنه ذكر الهوامل والشوامل فى المقابسات . وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته — ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥

— — —

يدور السمر فى كتاب الامتاع والمؤانسة على ليال . لكل ليلة موضوع رئيسى يحدده الوزير بسؤال يلقيه . لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة منوعة . وغالباً ما يختم « بملحة وداع » — وفيما يلى موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالى الثمانى والثلاثين .

— ففى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث . وخصائص الحديث الجيد . وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة ، وإن الإنسان ليسأم من كل شىء إلا من الحديث الطلى ، ففى الحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ، وتنقيح للأدب ، وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام فى الليلة الأولى : فتحديدات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم : « التعجب كله منوط بالحادث . وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » ، وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث . وحديث ، وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جداراً لرجل ، وبينما هما يختلفان على الأجر ، سقط الجدار . فقال

الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

— ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ فى العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان للوزير ويقول رأيه فيهم ؛ فمنهم أبو سليمان المنطقى الذى يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فانه أدقهم نظراً ، وأقعرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

ومنهم ابن زرعه ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » ومنهم ابن الخمار ، وابن السمح ، والقومسى ، ومسكويه الذى يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعيى بين أبيناء ، لأنه شاذ . . » ومنهم عيسى بن على ، ونظيف ، ويحيى بن عدى ، ويقول عنه : « إنه مشوه الترجمة ردئ العبارة ، ولكنه كان متأنياً فى تخريج المختلفة . . » — أى فى تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء فى « النفس » فأخذ أبو حيان يفصل القول فى ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد ، وكان من أدق ما قاله كذلك فى العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ؛ وكذلك قال فى علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ، وفى الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم « فالعلم صورة المعلوم فى نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » — وختمت الليلة بأربعة أبيات فى الغزل .

— وفى الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فبهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصرانى أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا فى رأى ولا فى عمل ولا فى توسط » وهكذا .

— وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيه فى ابن عباد وما يقال فى ذمه أحياناً ؛ فيقول أبو حيان « إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان . . » ويمضى فى تحليل شخصيته تحليلا مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء لدرجة الإسراف ؛ وهو مزيج من عقل وحمق ؛ ويأخذ أبو حيان فى مقارنته بابن العميد؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس؛ « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ؛ وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ؛ ومما ورد فى هذه الليلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ؛ فالخليل فى العروض ، وأبو عمرو بن العلاء فى اللغة ، وأبو يوسف فى القضاء ، والاسكافى فى الموازنة ، وابن نوبخت فى الآراء والديانات ، وابن مجاهد فى القراءات ، وابن جرير فى التفسير ، وارسطوطاليس فى المنطق ، والكندى فى الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) ؛ وابن سيرين فى العبارة ، وأبو العيناء فى البديهة ، وابن

أبى خالد فى الخط ، والجاحظ فى الحيوان . . الخ .

ومن أصدق ما جاء فى حديث هذه الليلة : قول أبى حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية مع التواضع فى تقديره لنفسه . قال : « ليس شىء أنفع للمنشىء من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى غيره ، وإن كان دونه فى الدرجة ، وليس فى الدنيا محسوب (أى ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . » ومن لطيف ما قاله فى التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال ، أن الكاتب لا يشفع له خطأه أن يكون قد أسرع فى الكتابة ، فليس يعلم القارئ أأسرعت فى كتابة ما كتبت أم أبطأت « وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسنت أم أسأت » .

— وفى الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن عباد ، ثم الحديث عن أبى اسحق الصابى ؛ أما ابن عباد فقد نجح رغم عيوبه لأن أحداً لا يقول له أخطأت ، فمن كان مجدوداً جعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو اسحق الصابى « فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . وإنما ينقم عليه قلة نصيبه من النحو » .

— وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص الأمم : فالفرس تقتدى ولا تبتكر ، والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة ، والصين أصحاب صنعة لا فكر لها ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والهند أصحاب وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ، وساعدتهم بيئتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم خلقية عليا .

ومن رأى أبى حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على سبيل التعميم فى القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل فى كل منهما أو بين الناقص فى كل منهما ؛ وإن تعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أى الأمم أفضل من سواه ، فلكل أمة عصر تعلو فيه ثم يجىء عصر آخر فتعلو أمة أخرى . وهكذا ، وليس من الانصاف أن نقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء ، ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد فى أى منها « نصوع العربيـة ، أعنى الفرج التى فى كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها . . . الخ » ؛ ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهانى فى ذم العرب ، ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه .

— وفى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة أيهما أنفع — أو قل بين العلوم الرياضية وفنون الأدب — فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ، لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فزخرفة وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ؛ ولئن اكتفت الدولة بكاتب واحد ، فلا يكفيها مائة محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها تقام الحجة ؛ فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال ألفاظ ، وأخيراً تستقر فى خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها منشىء واحد فليس حجة على شىء ، لأننا نحتاج إلى خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على

أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملحون يؤدى المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

ــ أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية دقيقة عميقة كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافى وأبي بشر متى بن يونس القنائى فى حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليونانى والنحو العربى (وهى مناقشة وردت أيضاً فى كتاب المقابسات لأبى حيان التوحيدى) وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبى بشر متى فى المنطق ، فانه يقول أن « لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق » ؛ فاستجاب أبو سعيد السيرافى لدعوة الوزير ثم واجه متى فقال : حدثنى عن المنطق ما تعنى به ؟ فقال متى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فانى أعرف به الرجحان من النقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالاعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغنى ، إذ لا بد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتشبيه بالميزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأرسطى ملزماً لمن يتكلم اللغة اليونانية فليس هو بملزم لمن يتكلم العربية .

فيرد متى قائلا إن المنطق يعنى بالمعقولات ، والناس فى المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوى ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلا : إن التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوى ثمانية عند كل الأمم هو تشبيه لا يؤدى ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا كنا نعنى بالمعقولات تلك المعانى التى يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان دون لغتهم ، فضلا عن أننا ننقل المنطق اليونانى عن اللغة السريانية ، والمعانى أنما يصيبها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة عن اليونانية تكفينا فى هذا الصدد ؛ ويعود ابو سعيد إلى الرد قائلا : افرض أن الترجمة تكفينا فى ذلك ، فهل اختص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسما بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيبون ويخطئون ، ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطقه لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هى بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس متفاوتة فكيف تزعم أن فى وسع المنطق أن يسوى بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل فى وسع المنطق الأرسطى أن يدلنا على معانى حرف الواو فى اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو هو منطق ؛ فاذا كانت المعانى مشاعاً بين الأمم ، فلا تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف فى اللغة التى يعبر بها كل قوم عن تلك المعانى ، إذن فدراسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلا بالحرف فى اللغة العربية : الواو والباء وحرف « فى » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هى نتاجاً للعقل اليونانى ، مما يبين أنه لا بد للمنطقى من دراسة اللغة التى بها يكون التفكير ؛ فالنحو عس المعانى ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأى مشكلة ، فالمنطق فى صوريته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدى بصاحبه إلى معتقدات بعينها ؛ وخلاصة القول عند أبى سعيد السيرافى أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدى نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث فى تلك الليله الثامنة إلى وصف لشخصية أبى سعيد السيرافى وإلى آخرين غيره كأبى على النحوى ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأنما هى سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

– وفى الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها فى الإنسان ، إذ فى الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات ؛ تجمعت فيه وتفرقت فى الحيوان ؛ فللسبع والفأرة صفة الكمون ، وللذئب صفة الثبات ، وللخنزير صفة الحذر ، وهكذا ؛ وانظر مثلا إلى الصفات التى لا بد من توافرها فى القائد تجدها كلها مما يوصف به الحيوان أيضاً : « ينبغى للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الديك ، وتحنن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركى ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « بعروا » – وهى دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء » .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالهام على حين أن الثانى يعمل بعد اختيار إرادى منه ؛ لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط توازع النفسين الأخريين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن . . الخ .

ويختم أبو حيان القول فى الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ؛ فاذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذالا ملتهباً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك .

وإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

وإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

وإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابراً ثابت الرأى صعب القبول .

ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد فى غضون الحديث ، وذلك استكمالا للموضوع .

— وفى الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجى ومنها ما هو متصل بالطباع .

— وفى الليلة الثالثة عشرة[1] قرئ بحث فلسفى عن النفس ، فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهى لا تفسد بفساد البدن ؛ هى جوهر لا مادى ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة، فهى إما من داخل: وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة وإما حركة داخلية تسكن أحياناً ، أو من خارج : وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ؛ وحركة الجسم الإنسانى إنما تكون بفعل نفسى ؛ وإذن فالنفس حية ، وهى جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو فى جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا بكونها حالة فى بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا زالت عنه الصورة التى كانت حالة فيه ، لأن الضدين لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية ، أما الطبيعية فهى اعتدال المزاج فى العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهى ما نسميه بالروية حين تأتى مماثلة لحكم البديهة ، والسكينة العقلية هى فى التئام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الالهية « فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم فى الانتباه ، وكالاشارة فى الحلم ، وليست حلماً ولا انتباهاً فى الحقيقة » أى أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشترك فى الفطرة الواحدة ، وتأتى بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فاليونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أى الخيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترك الشجاعة .

— وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن « الممكن » و « الواجب » حكى فيه التوحيدى عن ابن يعيش الرقى رأيه فيهما ، فقال : « الممكن شبيه بالرؤيا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحيز فيها .. وكما أن الرؤيا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وطوراً يتساوى بالوسط » « والواجب (ويقصد به فى المصطلح الفلسفى ما هو ضرورى الوجـــود) لا عرض له ، لأنه حـــد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل » .. الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هى التفرقة بين العقل والحس ، فالأول ثابت والثانى متغير ، ومما قاله فى ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، « إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس

(١) قد رتبت خطأ فى نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة، ثم تتابع الخطأ فى العد الترتيبى بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة — وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود فى الكتاب لسهولة المراجعة .

البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة » بالقياس إلى الحواس التي تتعلق بالفاسدات البائدات المتغيرات ؛ وبعد ذلك انتقل الحديث إلى مسائل لغوية .

— وفى الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقاً على كتاب العامرى المعنون « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتاع والمؤانسة .

— ويبدأ الجزء الثانى بالليلة السابعة عشرة ، وفيها بحث لغوى عن الكلمات التى على وزن تفعال (بكسر التاء) وتفعال (بفتح التاء) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن إخوان الصفا ، ويقال إن هذا هو النص الوحيد الذى كشف لنا عن أفراد هذه الجماعة التى ألفت « رسائل اخوان الصفا » المشهورة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ثم نقله القفطى ، وعن القفطى نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدى هنا : « وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة . . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكتموا أسماءهم . . . » .

فى تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم فى أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهى ، نسلم بها ولا نعللها ، وهى لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعى ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند الاختلاف على شىء فى العقيدة لا نلجأ إلى العلم « فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشىء المأخوذ بالوحى النازل من الشىء المأخوذ بالرأى الزائل » والعقل وحده لا يكفى ولا بد معه من وحى ينزل على نبى ، والنبى فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسى على هذا كله ، « فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » — ثم رد الحريرى على المقدسى فى مقارنة الشريعة بالفلسفة ، ويورد كذلك رأى أبى سليمان المنطقى القائل بأن الشريعة والفلسفة كلتيهما حق ، دون أن تكون إحداهما مأخوذة من الأخرى ، وقد تجتمع الشريعة والفلسفة فى رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة

وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات فى الحكمة وفى خصائص الحيوان وغير ذلك .

— والليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل :

— والتاسعة عشرة فيها أقوال حكمية قرئت على الوزير .

— والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .

— والليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع الغناء والموسيقى ، فلماذا تؤثر الموسيقى فى العقل ؟ وفيها حديث عن حاستى السمع والبصر .

— وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث فيها حول موضوع فلسفى عويص ، هو موضوع الجزئى والكلى وادراكهما والعلاقة بينهما ، ومن أبرع

ما قاله أبو حيان فى ذلك – نقلا عن أبى الحسن العامرى – « الكلى مفتقر إلى الجزئى ، لا لأن يصير بدعومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، والجزئى مفتقر إلى الكلى ، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً (أى أن الكلى بحاجة إلى الجزئى ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئى بحاجة إلى الكلى ليدوم) .

ومما قاله فى الكلى والجزئى أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالحسى أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .

وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة معروفة فى الفلسفة ، وذات علاقة بالكلى والجزئى ، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ، وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر فى قلة المال ، بل هو فى كثرة الشهوات وإن كثر المال .

– وفى الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبى عليه السلام .

– وفى الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

– وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ، فبعد مقدمة طريفة عن كون الحديث فى موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « والكلام على الكلام صعب . . . لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس بعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .

ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرعه ، والكتب المنزلة منثورة ، والوحدة أظهر فى النثر منها فى الشعر ، والنثر طبيعى والشعر صناعى ، وترتيب الكلام فى النثر لا يحتاج إلى تكلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء منثورة ، والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففى وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا فى الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجوائز الخلفاء .

وتختم المحاورة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

– وفى الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

– وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص ونوادر تدل كلها على أثر المصادفات فى مجرى الحياة ، ثم تحكى عن الفأل والطيرة .

– وفى الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

– وفى التاسعة والعشرين وفى الثلاثين بحوث لغوية .

– وفى الحادية والثلاثين كلام فى الحرب ، وكلام فى العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى .

– ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعمين ، فيدور الحديث فى ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفى الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هى كالعلاقة بين الوالد وولده .. الخ .

— وفى الخامسة والثلاثين حديث فى الجبر والاختيار ، وفى الحب والشهوة ، وفى النفس والروح .

— وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفى الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نوادر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .

ويختم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدى إلى الوزير ، ثم برجاء يوجهه إلى أبى الوفاء المهندس متوسلا مستغيثاً .

نصوص مختارة

١ — فى خصائص العرب

إن العرب أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم فى وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شىء بسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمنته ، وما يصلح منه فى الشاة والبعير ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعياً وصيفياً ، وقيظياً وشتوياً ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازله من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار فى الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم فى الجميل ، ويتجنبون به على الدناءة ، ويحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو فى فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعتها شيئاً ، ويسرف فى ذم المساوى فلا يقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائز (أى طبائع) مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قلت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم . (ج ١ ، ص ٧٢) .

٢ — صور لبعض رجال الفكر فى عصره

(وردت فى حديث الليلة الثانية)

... أما شيخنا أبو سليمان (المنطقى) فانه أدقهم نظراً ، وأقعرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له فى دقيقها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره فى التجارة ، ومحبته فى الربح ، وحرصه على الجمع ، وشدته على المنع ، لكانت قريحته تستجيب

له ، وغائمته تدر عليه ، ولكنه مبدد مندد ، وحب الدنيا يعمي ويصم .

وأما ابن الخمار فصحيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضي النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدرة بالبعرة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الجديد بالرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد في الرقم والسوم ، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص ، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفنائهم ، ولا يسقي من إنائهم ، لأنه دونهم في الحفظ والنقل والنظر والجدل ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعي أقرب ، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه . . .

وأما مسكويه ففقير بين أغنياء ، وعيي بين أبيناء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح لا يساغوجي » وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالري ، قال : من هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصححه معي . . .

فقال (الوزير) : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا حظه ! قلت : قد كان هذا ، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على إصابته ، مفتوناً بكتب أبي زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه ، هـذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائرة ، والحركات دائمة والفرص بروق تأتلق ، واوطار في غرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس على فوائها تذوب وتحترق ، ولقد قطن العامري خمس سنين جمعة ، ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ، ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله ، وبعد ، فهو زكي حسن الشعر نقي اللفظ ، وإن بقي فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه . . . » .



سوق الأباطيل لثاكرى

بقلم
الدكتور نظمى لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

كان مولد « وليم ميكبيس ثكرى » فى بقعة من بلاد الشرق الساحرة : فى كلكتا الحاضرة الهندية العريقة فى الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية فى الإدارة الإنجليزية . ووليم الابن الوحيد لوالده ريتشموند ثكرى .

وما أن بلغ الخامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا ليتلقى تعليمه فى مدرسة داخلية من أرقى مدارسها . فجرب الطفل وليم فى تلك السن الباكرة مضاضة الغربة التى زادت من وحشتها على الطفل الوحيد المدلل المنعم فظاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أبناء الطبقة الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم . وكان يغريهم به ضعف بصره وثقل حركاته وفشله فى ممارسة ألعابهم وأفانين شيطنتهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت موهبة نادرة هى قدرته الخارقة على رسم الصور الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلميها ، فاتخذه رفاقه إماماً لحملات السخرية . وزادت مكانته لديهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة على رواية القصص الساخرة التى يندد فيها بطباع أولئك المربين القساة ولازماتهم فى الكلام والإيماء والسلوك !.

وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله لخلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ، فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان المرتبتان ! فالضحك فى الحالة الأولى مبعثه الزراية ، وفى الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج فى المدرسة الثانوية دخل كلية الثالوث الشهيرة بجامعة كمبريدج ، وهناك راح ينفق ببذخ باعتباره الوريث الأوحد لثروة ضخمة يضفى عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والتهويل ، فجره إسرافه فى المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة . ثم ضاقت نفسه بحياة الدرس فى الجامعة فهجرها إلى ألمانيا حيث قضى عاماً فى المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته فى الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فيمم شطر قبلة

الفنون فى أوربا : باريس ، وقضى فى الحى اللاتينى المشهور فترة من الزمن بين فنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذى نازعته إليه نفسه .

وفى باريس نزلت به الصدمة التى أيقظته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التى كان يظن أنه ورثها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل فى ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسرافه الشديد فى الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحماقات وحدها ما كانت لتقضى على ميراثه لولا أن الرجل الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط فى عمليات مالية جرت عليه الخراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو فى سن الخامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية النزعة فقيرة وأنجب طفلا . وما أن ولد الطفل حتى ألفى وليم ثكرى نفسه خالى الوفاض لا يملك من متاع الدنيا شروى نقير . ولم يعد فى وسعه أن يستقبل الحياة خفيف القلب خلى البال وقد صار مسئولا عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبين ، وهو الذى أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها للتعيش.

وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرفه لها من قبل : فاخوان الرخاء ورفاق البحبوحة والثراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده بمودتهم هو آخر عهده برنين الذهب . وأولئك النقاد الذين كانوا يأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته فى الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملا لتنفيذ المصورات التوضيحية فى دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية فى الصحف والمجلات . ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته فى الفن تزكيه لمقام عال فى الهواية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . .

وألفى نفسه مضطراً للتفكير فى عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله فى يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان وليم ثكرى وهو يُعد نفسه للمجد فى فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبذ ضاحكة تنشرها الصحف مجاملة له ، أو على الأصح مجاملة لمآدبه السخية التى يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب فى وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة فى الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً فى إلحاق وليم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين فى تلك المهنة بين مخبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الخلفى — باب الخدم — دخل وليم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم فى هذا المضمار . وإنما هو مصدر للارتزاق ألجأته إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمحاً يرنو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب — حتى الأدباء النابغين منهم — كانت النظرة إليهم فى ذلك الحين تغض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر فى تنكر وليم ثكرى تحت أسماء مستعارة كثيرة مضحكة كان يوقع بها ما ينشر له فى الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عرض الكتب إلى النقد الفنى . ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد التهكمى لأساليب الكتاب المشهورين .

ورغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع فى دنيا الصحافة . وبدا له أن الدنيا توشك أن تقبل عليه بعض الشىء ، وإذا بكارثة مصمية تحيق به ، فقد جنت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على وليم ثكرى أن يرعى بنفسه طفلتيه وأن يتكفل بنفقات زوجته المخبولة فى مصح للأمراض العقلية . بيد أن تلك الأعباء المالية المبهظة

لم تكن أسوأ ما مني به . فالعبء النفسي كان أشد عليه من كل عبء . فلم تبق أمام الرجل بارقة أمل فى أن يحيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو يجد الاستقرار النفسى الذى يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذى يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التى كانت تفتح لهذا الضاحك الباكى أبوابها من بين عشرات البيوت التى كانت تشرف باستقباله وهو فى أبهة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله فى الدراسة « وليم بروكفيلد » الذى انتهى به الأمر واعظاً فى كنيسة من كنائس لندن وبنى بشابة رقيقة حسناء ذات ذكاء لماح وإحساس مرهف ونسب معرق فى الأرستقراطية . ووجد ثكرى منها عطفاً شديداً فى محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه بما بدأ يخامره من عشق يائس لزوجة صديقه الحسناء .

وفى تلك الفترة المضطرمة المائجة من حياته شرع وليم ثكرى يكتب «سوق الأباطيل» . . . . فكان كل ما غرس به فى حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له فى الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة الفذة ، الملحمة الاجتماعية التى نعتها بحق أنها بغير بطل .

كل شىء مر به فى حياته أعده خير إعداد كى يكون مؤلف « سوق الأباطيل » . تلك الأباطيل التى عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى . وعشر سنوات من العمل الصحفى الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كمبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التى اكتسبها بنسبه عرفته من الداخل بصميم الطبقة العليا فى بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة . ثم جاءت فاقته اللاحقة فأتمت تثقيفه الاجتماعى إذ عرفته بالجانب الكالح من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود فى تكميل مصادر فنه بما أتاحته له من قدرة على وصف المشاهد والمناحى فى بلاد القارة الأوربية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الغشاوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرياً أن يجنح فى سخريته إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخلان منحوه الحب والعطف فى وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الخير فى البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على سخريته لوناً إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الحالكة من إحساس خفى بالخيرية وسخاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب فى « سوق الأباطيل » من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام ، وأنك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو فى آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً فى تلك الأحداث التى يرقبها ويسجلها .

ولئن كانت « سوق الأباطيل » هى درة أعماله القصصية فان له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها . نشر ستة منها فى فترة التجريب والمحاولة التى سبقت « سوق الأباطيل » وهى :

١ — مذكرات مستر « يلو بلاش » التى أتم نشرها على حلقات فى سنة ١٨٣٨ وندد فيها بالقصص التى تتخذ الجريمة والرذيلة موضوعاً لها .

٢ — « كاثراين » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٣٩ و ١٨٤٠ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفى فى النظر إلى المجرمين ، ونمط ذلك الاتجاه هو قصة « أوليفر تويست » لديكنز .

٣ — « حكاية مهلهلة » نشرها على حلقات فى سنة ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها تمهيداً لمغامرات فيليب .

٤ — « تاريخ مستر صمويل تيتمارش وماسة هوجارتى الكبرى » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٢ وهى قصة تنقصها الجدية كسابقتها ، وربما كانت فى كثير من جوانبها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف ومحن .

٥ — « حظ بارى ليندون المحترم » وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أيرلندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسماة « يوناثان وايلد » وفيها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعيتها التاريخية وأسلوبها المتدفق فى السرد .

٦ — « كتاب المتحذلقين » وقد نشرت هذه القصة تباعاً بين سنتى ١٨٤٦ و ١٨٤٧ ، وهى عبارة عن أربعة وأربعين لوحة حية ساخرة لشتى صنوف المتحذلقين فى المجتمع الإنجليزى الراقى .

٧ — وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته « سوق الأباطيل » فكانت بدعة لاعتمادها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحبكة وعدم دورانها حول بطل معين .

٨ — ثم أتبعها بين سنتى ١٨٤٨ و ١٨٥٠ « بتاريخ بنديس » وقد اعترف أنه يحاكى بها قصة توم جونس لفيلدينج ، وهى أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

٩ — وظهرت قصته « تاريخ هنرى إزموند » فى سنة ١٨٥٢ وهى رواية تاريخية تدور حول شاب جرت مأساة حياته فى عصر المؤامرات اليعقوبية وحروب مارلبورو . ويعتقد النقاد أن هنرى إزموند أكمل قصصه من حيث الشكل وتفاضل الشخصيات ونقاء الأسلوب .

١٠ — وبين سنتى ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ظهرت قصته « آل نيوكم » وهى رواية قوية تشرح أحوال مجتمع عصره وتعلق الناس فيه بالدنيويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى التشبه بالطبقة الراقية .

١١ — أما « الفرجينيون » فظهرت فى سنتى ١٨٥٧ و ١٨٥٩ ثمرة لجولة محاضرات قام بها فى الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً يمتد إلى أقطار كثيرة وهى بمثابة تتمة لقصته لقصته « هنرى إزموند » .

١٢ — فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة « لوفيل الأرمل » وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان « الذئاب والحمل » .

١٣ — وفى ١٨٦١ و ١٨٦٢ نشر « مغامرات فيليب » وهى استطراد طويل لقصته « حكاية مهلهلة » وتعتبر أضعف روايات فترة النضج .

١٤ — وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تتم عنوانها « دينيس ديفال » وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى متفرقة منها :

١٥ — كراسة الصور السريعة من باريس سنة ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة وثلاثة عشر مقالا ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع « تيتمارش » .

١٦ — وفى سنة ١٨٤٠ أيضاً نشر « يوميات كوكس » وهى قصة حلاق تلقى ميراثاً ضخماً ثم أضاعه .

١٧ — وفى سنة ١٨٤٠ كذلك نشر قصة « مؤامرة بدفورد رو » .

١٨ — وفى سنة ١٨٤١ نشر كتابه « صور سريعة لشخصيات » ومن ضمنها شخصية الكابتن روك النصاب وفريسته مستر بيجون (ومعنى الاسمين الكابتن غراب وفريسته السيد حمامه) .

١٩ — وفى سنتى ١٨٤٢ و ١٨٤٣ نشر على حلقات قصة اعترافات سماها « أوراق فتزبودل » .

٢٠ — وفى سنة ١٨٤٣ نشر « شبح ذى اللحية الزرقاء » .

٢١ — وفى سنة ١٨٤٥ نشر « أسطورة الراين » .

٢٢ — وفى سنة ١٨٤٦ نشر « ربيكا وروينا » وهى تتمة فكاهية لرواية ايفانهو لوالتر سكوت .

٢٣ — وفى سنة ١٨٤٧ نشر « قصص بأقلام أفاضل الكتاب » وهى محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من معاصريه البارزين مثل دزرائيلى وليتون وكوبر . ولقصة ثكرى نفسه « يلو بلاش » .

٢٤ — وفى سنة ١٨٥٠ نشر « آل هيكلبرى على شاطىء الراين » بتوقيع تيتمارش .

٢٥ — وفى سنة ١٨٥٤ ظهرت مسرحيته « الذئاب والحمل » .

٢٦ — وفى سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة « الوردة والخاتم » وهى من أشهر قصص الأطفال الضاحكة .

٢٧ — وبين سنتى ١٨٥١ ، ١٨٥٣ ألقى محاضراته عن كتاب الفكاهة الإنجليز فى القرن الثامن عشر .

٢٨ — وبين سنتى ١٨٥٥ ، ١٨٦٠ ألقى سلسلة أخرى من المحاضرات بعنوان « ٤ جورج » .

٢٩ — وفى سنة ١٨٦٣ نشر « أوراق جوال » وهى مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير توقف إلى أن وافاه الأجل فى الرابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علما من أبرز معالم الأدب الإنجليزى ، وعلماً شامخاً بين كتاب القصة الإنسانيين الأصلاء فى العالم أجمع .

* * *

القصـــة

ولئن كان ديكنز هو علم القصص الإنجليزى فى تصوير أحوال الطبقة الدنيا فى عهد الثورة الصناعية والتنديد بسوءات المجتمع ، إلا أن معرفة ديكنز بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجربة والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكرى فهو الخبير الذى لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية فى زمنه . وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكرى كان عدو الرومانسية التى سادت الأدب فى شبابه فنصّب نفسه للتنديد بزيفها وتهافتها .

وكان سند ثكرى كما ذكرنا إطار حياته . ومعرفة مستفيضة بلغات أجنبية شتى . ومخالطة طبيعية بحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية فى إنجلترا وخارجها . وكانت الكوارث التى منى بها سبباً فى تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والقسوة والجمود فى حياة هاتين الطبقتين .

ولئن كانت الرومانسية تجنح إلى الإسراف فى تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل فى القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مريد ، فان ثكرى بعدائه الرومانسية يقسم الأهمية فى قصصه على جملة شخوص يصورهم على حقيقتهم بما فى نفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى لثكرى أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة فى إنجلترا . وهو الذى تابع الاتجاه الذى بدأه فيلدينج فى ترسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب فى تصويره وتحليله بلا تزيد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور « سوق الأباطيل » سنة ١٨٤٧ صدى هائلا ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . فمنهم الجامدون الذين الذين شنوا على القصة ومؤلفها حرباً شعواء لأنهم

اعتبروها فضحاً شائناً وقحاً للقيم الاجتماعية الراسية . أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد يقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة « شارلوت برونتى » صاحبة « جين اير » التى جعلت إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكرى بعبارات تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق مكان أصحاب الرءوس المتوجة بحق العبقرية الأصيلة وشجاعة الرأى التى تلحقه بالمبشرين المنذرين من أصحاب الرسالات .

وكان هدف ثكرى من « سوق الأباطيل » كما ذكر فى بعض رسائله — وهو يؤلف القصة — إلى أمه : أن يصور مجموعة من أبناء زمنه الذين يعيشون فى الدنيا وكأنها بغير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طماعون متعجرفون أخساء مكتفون بذواتهم معظم الوقت مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا يحافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكرى أن يضع تحت العنوان تعريفاً شارحاً هو « قصة ليس لها بطل » . فتضاربت الأقوال فى تفسير تلك العبارة . وكان مما ذهب إليه الناس أن البطولة فى القصة لم تعقد لرجل بل لبطلة من النساء . وذهبوا إلى أن « بيكى شارب » هى هذه البطلة . وذهب فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة الاجتماعية التى يصورها الكاتب رجالا ونساء . وذهب فريق ثالث إلى أن الكاتب يجحد فكرة البطولة من أساسها وما تنطوى عليه من نبل مثالى فى السلوك . بل إن منهم من قال إن المؤلف يرمى إلى إنكار كل سلوك بشرى مستقل يتسم بالفردية ، سواء فى ذلك السلوك الصالح والسلوك الطالح .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكرى فى التهكم والسخرية أن فى تلك القصة بطلا بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل فى العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنا وظاهراً كما يتمثل فى شخصية « وليم دوبن » . وبهذا الاعتبار يكون المعنى الذى رمى إليه أن بطل القصة الحقيقى سيخفى أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم لا يعرفون خصائص البطولة الحقة . فليس من الضرورى أن يكون البطل العصرى كأبطال الزمن السالف من سلالة عريقة . فوالد دوبن كان بقالا . ولا أن يكون وسيما ذرب اللسان منتفخ الأوداج ذا خيلاء . وأن تسلط عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فثكرى حريص فى قصته على أن يجعل ذلك البطل مغمور الفضل لا يلتفت خلطاؤه إلى سمو معدنه . وهى إشارة واضحة إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل فى دوامة العصر الحديث — أو بعبارة أخرى فى « سوق الأباطيل » — من جهل لقدره وعمى عن فضله . فعليه أن ينزوى فى الصفوف المتأخرة إذ لا مكان له فى الصف الأول . وهكذا كان دوبن بعيداً عن الأحداث الرئيسية فى القصة . ولم يستطع البطل الحقيقى أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت القصة أن تنعت بأنها بغير بطل . كما استحق المجتمع الذى تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال ويلفظهم وأن يملأ مواضع البطولة بمن ليسوا من البطولة فى شىء .

وترتب على هذا أن استأثرت ببؤرة الأحداث فى الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج — لا بالمعنى الذى رمى إليه ثكرى — بطلتين ، وهما « بيكى شارب » و « أميليا سدلى » . وقد جمعتهما معاً التلمذة فى مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهى معهد داخلى بإحدى بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة آل سدلى المطهمة أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

تخرجها إلى دار أبويها ، وفى صحبتها ربيكا (بيكى) شارب ، وهى فتاة يتيمة كان أبوها فناناً فقيراً وأمها راقصة فرنسية . وكانت تقوم فى المعهد ببعض الخدمات فى مقابل تعليمها وطعامها . وقد ألحقت بعد تخرجها بوظيفة مربية لدى أسرة السير بت كراولى ، إلا أنها كانت أثيرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعتها لقضاء أسبوع فى بيت أسرتها بميدان راسل بلندن قبل أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجيرة لدى الطبقة التى كانت بناتها زميلات لها فى مقاعد الدرس !

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بإزاء فتاتين إحداهما ذكية طموح وضعها القدر فى مرتبة دون ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلتها التى لا ذكاء لها ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعتها الأقدار فى مستوى لا زيادة عليه لمستزيد — فى نظر المجتمع — وفى نظر بيكى .

وفى بيت آل سدلى تلتقى بيكى بجوزيف شقيق أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء إجازة . وهو شاب بدين سخيف العقل مغرور نهم أرعن جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله بيكى شباكها وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض وتكاد تنجح فى إغرائه لولا أن « جورج أوزبورن » وهو ضابط فى الجيش وابن بالتعميد لمستر سدلى الكبير (والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له أن يتزوج صهره من فتاة دون طبقته ومركزه ، فنكص جوزيف سدلى على عقبيه . ولم تجد بيكى بداً من الرحيل إلى مقر عملها وقد خسرت الجولة الأولى فى حملتها للظفر بزوج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية فى بيت السير « بت كراولى » وهو رجل متطرف فى الشح والبخل والجهل ، ولكن ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً فى البرلمان ، وشأناً فى مجتمع المدينة والريف أى شأن . وله من زوجته الأولى ولدان أكبرهما لاهوتى وأصغرهما ضابط فى سلاح الفرسان . وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يتولى منصب الكاهن فى مقر الأسرة الريفى . والأخوان — السير بت والكاهن — بينهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث قديم . والأخوان ابنا السير بت بينهما عداوة وبغضاء لتنازعهما على الحظوة لدى العمة مس كراولى العجوز الثرية التى تؤثر بمحبتها الضابط أصغر الأخوين الشابين . فالجو كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكى تكيف نفسها بالجو الجديد ، وتتراءى لكل طرف من الأطراف فى الصورة التى تروقه ، فسرعان ما صار اعتماد الأب عليها فى كل مراسلاته وشئونه الخاصة . وصارت مقربة كذلك لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس كراولى العجوز الثرية حين جاءت لتقضية فترة من الوقت فى بيت أخيها . وما أن ماتت ليدى كراولى الثانية حتى وجد السير بت من الطبيعى أن يتوجه إلى مربية بنتيه المثقفة العليمة باللغة الفرنسية الذكية حسنة التصريف والسمت يطلب يدها . وعندئذ لم تجد بداً من الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلاً ، وهو أنها متزوجة فى الخفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن كراولى » الذى كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها التى تربى على سبعين ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكى بعد ذلك بداً من الرحيل مع زوجها الشاب إلى بروكسل فى سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة ضباط الجيش الإنجليزى استعداداً للموقعة الحاسمة مع جيوش نابليون فى ووترلو .

وذهب إلى بروكسل فى نفس الوقت زوجان شابان آخران هما الكابتن « جورج أوزبورن » وعروسه أميليا .

وكان هرب نابليون من منفاه فى جزيرة إلبا ونزوله فى كان فى مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانهيار الأسعار فى بورصة لندن ، مما أودى بثروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سدلى والد اميليا . وانقض عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دانق . وأضحى هؤلاء الدائنين وأشدهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم «جون أوزبورن» والد خطيب ابنته . وكان سدلى هو الذى حاط ذلك الرجل فى مفتتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذى تبنى عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة . فلما أثرى الرجل وسنحت له الفرصة كى يقضى على ولى نعمته سدلى لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من الميراث إن هو تزوج اميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونخوة . وسانده فى ذلك صديقه الشهم الكابتن وليم دوبن الذى كان يحب اميليا سراً ولكنه يقدم صديقه على نفسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرأ منه أبوه بسبب الزواج .

ومرة أخرى أبدع ثكرى فى تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم شراً من الوحوش ويجعل لهم قيما تختفى منها النوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة نحو ابن وحيد !

وكانت اميليا تزدرى وليم دوبن صديق زوجها وزميله فى الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير المشوقة ، وسحنته العاطلة من الملاحة وحركاته غير الرشيقة وحديثه البعيد عن التنميق . فهى لسطحيتها وتفاهتها ، التى تمثل سطحية وتفاهة نساء مجتمعها كله ، لم تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقى وما ينطوى عليه من كريم الخلق وسامى الأحاسيس . وكان دوبن يعرف رأيها فيه فتقبله باذعان ولم يؤثر ذلك فى حبه وبذله الجهد لإسعادها بما يقدمه من عون صادق لصديقه الذى اختاره قلبها رغم خفته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكى فكانت من الفطنة بحيث أدركت حقيقة دوبن . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تجفل منه لأنه من معدن لا تنطلى عليه ألاعيبها . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوبن حقيقتها فنفر منها نفوراً أملته عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخداع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء «جورج أوزبورن» . وبذل دوبن سعيه الحثيث لدى والده «جون أوزبورن» كى يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التى تحمل فى أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذى تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر بحياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبى واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات فى الفاقة والضنك مع طفلها ووالديها . أما دوبن فرحل للخدمة فى الهند حيث لحق بجوزيف سدلى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض عليها راتباً سنوياً فى نظير التخلى عن الطفل بصفة نهائية ليجعله وريثه الأوحد . وقاومت اميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبيها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفى والشماتة .

وفى ذلك الوقت كانت حالة بيكى وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب . فالعمة العجوز أبت أن تموت . فضاقت بيكى بحياة الفاقة وراحت تنصب شباكها لذوى الجاه والثراء من خلطاء زوجها ، ولا سيما اللورد «ستين» . واكتشف زوجها «راودن كراولى» تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجرا أبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائية . ورحلت بيكى إلى نابلى وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جولتها الثانية .

وابتسم الحظ لاميليا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بثروة كبيرة ومعه وليم دوبن الذى رقى إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها فى مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كبر وطامن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوبن هو الذى تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجد أمر الحفيد ، فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوبن عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا يأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فات وإذا به يترك معظم ثروته فى وصيته لحفيده ، ويخص أرملة ابنه براتب سنوى كبير ويعينها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوبن منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى ووليم دوبن للقيام بسياحة فى القارة . والتقى جوزيف بيبكى اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من محنتها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذى لم تنطل عليه أكاذيبها هو وليم دوبن . ولما أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوبن وترك الجماعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته أميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت تحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفى غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تتعرض له بسذاجتها من المخاطر هى وابنها ما لم تركن إلى رعاية دوبن الذى رقى فى تلك الأثناء كولونيلا ، فكتبت إليه حيث لحق بها فى أوستن وتقاعد من الخدمة وتزوجها وأقاما معاً فى ريف هامشير .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفنترى فات بالحمى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت بيكى من تركة السير كراولى على راتب سنوى مجزى ، سمح لها باجتذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جمالها ويتحسرون على ترملها الباكر .

ويختم ثكرى قصته التى تزيد على ربع مليون كلمة بقوله :

« باطل الأباطيل . الكل باطل وقبض الريح ! ومن ذا الذى رزق منا السعادة فى هذه الدنيا ؟ » .

وما من صفحة من صفحاتها التى تقارب الألف إلا وهى تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة فى يسر وبساطة وصدق ، ولا يموت المؤلف لفتة واحدة من غير أن يدلى بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء سخريته قلب الإنسان الرحيم الذى يتأذى لما فى نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . وتحس فى الوقت نفسه أن هذا المحزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعيف محيصاً . وأنه هكذا خلق الناس . وعلى هذا جبلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر ، وهم مشغولون بالغواية والزهو والبطر .

شذرات مختارة

● إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه . فان أنت عبست لها نظرت إليك شزراً . وإن ضحكت لها ومعها انقلبت رفيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الخطتين . فلئن أهملت الدنيا أمر الآنسة شارب ، فهى لم يعرف عنها أنها أولت أى إنسان عارفة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً فى مثل عذوبة روح بطلة هذا العمل الآنسة سدلى (التى تخيرناها بالذات لأنها أطيب الجميع قلباً ، وإلا فماذا كان يحول بيننا وبين تخير الآنسة شوارتز أو الآنسة كرامب أو الآنسة هوبكنز بطلة بدلا منها ؟) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمثة رقيقة الجانب كالآنسة اميليا سدلى التى

انتهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ربيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة واللفتات استطاعت أن تقهر — مرة واحدة على الأقل — عداوتها لأفراد جنسها .

● ولم تكن (ربيكا شارب) قد اختلطت فى طفولتها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفتهن الآن (فى معهد) . فغرور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومراخ شقيقتها البلهاء ، والثرثرة السخيفة والتنقل بالفضائح لدى الفتيات الكبيرات ، والجمود المتزمت لدى المربيات . كل ذلك كان يضجرها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسلية فى أحاديث صغار الأطفال بالمعهد ممن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رحيلها .

● إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونعماء كان يثير فى ربيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتعاظمها لأنها حفيدة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتمامهم وذلهم لتلك الفتاة كريول بسبب المائة ألف التى تملكها ! إنى لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وسحراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإنى لصنو لحفيدة الإيرل فى حسن التربية مهما يكن من أمر نسبها العريق ! وما من أحد مع هذا يقيم لى وزناً فى هذا المكان ! » .

● رجل ممتلىء الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسترة خضراء تفاحية ذات أزرار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضى — فهذه هى كسوة الصباح لذوى الأناقة المعرقين فى تلك الأيام — وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف بجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من مقعده المريح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بين أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهى تهز البنانين اللذين مدهما إليها : « إن أنا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصفة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقتى الآنسة شارب التى سمعتنى أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتوارى تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا . لم أسمعك تذكرينها إطلاقاً . . أعنى نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التقويم يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهمست ربيكا لاميليا بصوت حرصت على أن يكون مسموعاً جداً : « ما أشد وسامته ! » فقالت اميليا : « أهذا رأيك ؟ سأخبره » . فقالت الآنسة شارب مجفلة خجلى كالريم : « عزيزتى ! ناشدتك الله لا تفعلى ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد فى خفر وإجلال عذريين ، وقد غضت طرفها الحيى إلى البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

● ولئن كانت الآنسة ربيكا شارب قد قررت فيما بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتأنق ، فلست أرى يا سيداتى من حقنا أن توجه إليها الملام . فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة — وفى حدود الحياء اللائق — إلى الأمهات ، فلا يغيبن عنا أن الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة ، فما لم تعمل على الفوز لنفسها بزوج فلن تجد فى الدنيا على رحبها من يقوم عنها بتلك المهمة . ثم ما الذى يحدو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومطمحه النبيل ؟ وما الذى يرمى بهن إلى مدن المياه ؟ وما الذى يظل يرقصهن إلى الخامسة صباحاً طوال موسم كامل مميت ؟ وما الذى

يحملهن على الكد والنصب فى إتقان المعزوفات الموسيقية على البيانو كى يحفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد معلم موسيقى معروف يتقاضى جنيهاً عن كل درس ، وأن يعزفن على الهارب إن كانت لهن أذرع جميلة ومرافق أنيقة يبرز جمالها العزف على تلك الآلة الوترية ، وأن يرتدين قبعات لينكولن الخضراء ذات الريش ، ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطياد شاب مرموق بأقواسهن وسهامهن المصمية ؟ وما الذى يحدو بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقلبوا بيوتهم رأساً على عقب وينفقوا خمس إيرادهم السنوى فى حفلات عشاء راقصة وتقديم الشمبانيا المثلجة ؟ أهو الحب المحصن لبنى جنسهم والسرور النزيه بمرأى الشبان وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن يزوجوا بناتهم !

وكما رتبت مسز سدلى الأمينة فى أعماق فؤادها الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها اميليا ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتيمة ربيكا على أن تبذل قصارى جهدها للفوز بزوج هو ألزم لها من لزوم الزوج لصديقتها اميليا . وإن لها لمخيلة متوقدة ، وقد اطلعت فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية جثرى . وقد حرصت وهى ترتدى ثيابها للعشاء أن تسأل اميليا عن أخيها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد فى الهواء . . ورأت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفى مكان ما من المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت شخصياً بعدد لا يحصى من الشيلان والعمائم وقلائد الماس وامتطت فيلا يمشى بها على إيقاع الموسيقى وهى فى طريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبير المغول ! وإنها لمزية الشباب وامتيازه أن يشيد مثل تلك القصور ، وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ربيكا شارب انساقت فى تيار تلك الأحلام العذاب !

● قال جوزيف سدلى يحدث نفسه : « هل تهزأ بى هذه الفتاة أم تراها تظننى وسيما حقاً ؟ » وقد وصفنا جوزيف سدلى من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا سامحنا الله ! فمن حق الفتيات أن يقلبن الوضع ويقلن عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال » فلا يعدون الصواب . فذوو اللحى مخلوقات لا تقل عن النساء تلهفاً على المديح والإطراء ، وشغفاً بالزينة ، ولا يقلون عنهن زهواً بمحاسنهم الجسدية واعتداداً بقدرتهم على الفتنة والإغراء ، شأنه فى ذلك شأن أى غانية من الغوانى !

● (اختار جوزيف سدلى طبقا من الكارى الهندى باعتباره طعامه المفضل كى تتذوقه ربيكا . وما أن ابتلعت منه لقمة حتى شرقت ودمعت عيناها لما فيه من توابل حريفة . وأقبل عليها جوزيف يرفه عنها وهى تزداد تألماً على سبيل الدلال لتستزيد من رقته) .

وصاح جوزيف وقد استوقفته سخافة ما حدث وفكاهته فانفجر يضحك مقهقهاً ثم سكت فجأة كعادته : « رباه ! لقد عرفوا كيف يجعلونك تبكين ! » فقالت له ربيكا وهى تعود معه إلى حجرة المائدة لاستئناف الطعام : « سأحذر الآن من أن أتركك تختار لى طعامى مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بايلام الفتيات الضعيفات المسكينات » فقال لها : « لعمرى يا آنسة ربيكا ما كنت لأوذيك مهما كانت الحال » فقالت : « أعرف هذا » ثم ضغطت على يده ضغطة هينة بيدها الصغيرة ، ثم سحبت يدها كالمذعورة ، ورشقت وجهه بنظرة سريعة ثم غضت بصرها إلى نقوش البساط . ولست مستعداً أن أشهد بأن قلب جوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الخجول غير الإرادية التى صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطورة لعل بعض السيدات المتزمتات الراقيات يشجبنها ويرينها بعيدة عن سمت الحياء . ولكن العزيزة المسكينة ربيكا لم يكن لها مناص

من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحينما يبلغ من فقر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه . فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئونها مع الشاب الذي تريده عليها أن تقوم بجميع تلك الخطوات بنفسها .

عندما ماتت الزوجة الأولى للسير بت كراولى وقع اختياره على الآنسة روز داوسون ابنة مستر جون توماس داوسون تاجر الحديد فى مدبيورى . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى ليدى كراولى !

ولنعدد عناصر سعادتها : فهى فى المقام الأول قد تخلت عن « بيتر بت » الشاب الذى كان يلازمها . فلما خاب أمله فى حبها وجه همه إلى التهريب والصيد فى المناطق المحرمة وألف عمل آخر من أعمال السوء . ثم أردفت ذلك — كما هو الواجب — بقطع ما كان بينها وبين سائر رفاق صباها وصواحبها من الأسباب ، إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن الليدى صاحبة القصر . وفى المقام الثالث لم تجد من أهل طبقتها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب بها والتزاور معها . وأين عساها تجد ضالتها ! إن السير هدلستون فدلستون له ثلاث بنات كل منهن كانت ترجو أن تغدو ليدى كراولى الثانية . والسير جايلز وابشوت ساءه إساءة بالغة ألا يقع الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثيرات . وسائر بارونات الإقليم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافىء . ونغض النظر عن أفراد طبقة العامة ، فنتركهم يزمجرون غفلا بغير أسماء !

ولم يكن السير بت يأبه — على حد قوله — شروى نقير لأحد من هؤلاء جميعاً ، فلديه حسناؤه روز ، وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يثمل كل ليلة ، وأن يضرب روز الحسناء أحياناً ، ويتركها فى هامشر عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يؤنسها فى هذه الدنيا الرحيبة . وحتى مسز « بيوت كراولى » ، زوجة شقيقة القس كانت تأبى أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها فى المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف .

ولما كانت مواهبها الوحيدة التى مهرت بها الطبيعة الليدى كراولى وجنتين حمراوين وبشرة بيضاء ، وليس لها شىء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتمامات أو الهوايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذى قد يتيسر فى كثير من الأحيان لذوات البلاهة من النساء ، فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير بت بالغة الشدة . فورد وجنتيها ذوى وانحسر عنهما ، ونضارتها المحببة زايلت قوامها وبحتها بعد مولد طفلتيها ، وأمست فى بيت زوجها آلة لا جدوى لها أكثر مما لبيانو الليدى الكبير .

ولما كانت امرأة بيضاء اللون فهى تؤثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كمعظم الشقراوات ، وتؤثر على الخصوص اللون السماوى . . وفيما عدا حديقة أزهارها الصغيرة التى تشغف بها لم تكن تحص شيئاً ببغض أو حب . وحين يخاشنها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب ، وحسبها أن تئن وتتحسر على سوء طالعها وهى تسير فى أرجاء القصر منتعلة خفاً ، وقد التفت حول خصلات شعرها الأوراق الملتوية التى تعقصها به .

واهاً لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً وبهجة وقد صارت زوجة لبيتر بت فى مزرعة صغيرة تعيش فيها أسرة بهيجة تموج حياتها بنصيب وافر من المسرات والاهتمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المطهمة ذات الخيول الأربعة ملاعب أشد سحراً ونفاسة فى سوق الأباطيل من أفاويق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هنرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء لو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة (بعد أن أودى بحياة الزوجات

التسع) كان حرياً ألا يجد ضالته فى أى فتاة يختارها من بين أجمل الحسان التى يحفل بهن هذا الموسم الاجتماعى ؟

● . . . ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا . ولكن جرس الطعام ظل يرن فى موعده الموقوت فى بيت آل سدلى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا المسكينة كانت تكترث أدنى اكتراث بأخبار المواقع وأنباء المؤتمرات قبل أن تسمع بنبأ تنازل الامبراطور (نابليون الأول) عن العرش ، فاذا بها تصفق بيديها ، وترفع إلى السماء أكف الضراعة وصلوات الشكر — فما كان أشد عرفانها لفضل السماء فى هذه اللحظة ! — ثم ألقت بنفسها بين ذراعى جورج أوزبورن بصورة أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية : فجلية الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوربا قد حظيت بالراحة والأمن بعد أن هزم الكورسيكى ، وأن فرقة الملازم أوزبورن سوف لا تدعى للخدمة العاملة فى الميدان . فعلى هذا المنوال كان تفكير الآنسة اميليا . فمصير أوربا فى نظرها يتلخص فى الملازم جورج أوزبورن فأما وقد زالت المخاطر فهى تترنم بأهازيج الشكر ، لأنه عندها هو كل أوربا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخالها تظن تلك الزينات والأنوار والمراقص التى أقيمت فى قصر العمدة بلندن للملوك والعواهل المنتصرين ، إنما هى قد جرت خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحد جورج أوزبورن !



خاتم النيبلونجن لفاجنر

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا
الأستاذ المساعد بكلية الآداب – جامعة عين شمس

حياة ريشارد فاجنر

ولد ريشارد فاجنر فى ليبتسج فى الثانى والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣ . وقد اكتنفت مولده بعض الشكوك : إذ اعتقد عدد من مورخى حياة فاجنر ، ومنهم « إرنست نيومان » ، وهو صاحب أعظم المؤلفات فى هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه الحقيقى لم يكن كارل فريدرش فاجنر ، الذى حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقاً للأسرة اسمه « لودفيج جاير » وهو ممثل ورسام موهوب . وقد توفى كارل فريدرش فاجنر فى نوفمبر من نفس العام ، وفى العام التالى تزوج « جاير » من أرملته ، وأخذ على عاتقه مهمة تربية أولادها السبعة . وانتقلت الأسرة بأكملها إلى درسدن ، ولكن جاير بدوره توفى عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد فى الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجنر الموسيقى دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التى يمكن أن يقال عنها إنها تتسم بشئ من الانتظام ، هى تلك التى تلقاها على أستاذ فى ليبتسج يسمى « فينليش » ، غير أن هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كان فاجنر فى الثامنة عشرة من عمره عندما أتمها . فهو إذن لم يكن من أولئك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقى فى سن مبكرة وظهر نبوغهم فى العزف أو التأليف أو كليهما معاً وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسوذ . ولكنه مع ذلك قد علّم نفسه بنفسه . وكان لذلك أثر كبير فى انطباع أسلوبه الموسيقى بالطابع الشخصى المستقل .

ولقد كان لأسرة فاجنر اتصال قوى بالعمل المسرحى ، وكان الفضل فى ذلك يرجع إلى «جاير» ، الذى كان يصحب معه الصغير « ريشارد » ويُطلعه على عمله المسرحى ، حتى أصبح المسرح يكوّن عالماً كاملا قائماً بذاته فى مخيلته . ثم بدأ فاجنر وهو فى العشرين من عمره يحترف الموسيقى ، فاشتغل قائداً لفرق موسيقية صغيرة تعزف الأوبرا ، وكانت أولها فرقة فى مدينة « فورتسبرج » ، ومنها انتقل إلى كونجزبرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملةً عملية لتعليمه الموسيقى الذى كان يحتاج إلى سد ثغرات

كثيرة فيه . والأمر الذى لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تعسة فى هذه الأعمال التى لم تكن تدرّ عليه إلا دخلا ضئيلا . وعلى أية حال فقد تزوج ڤاجنر ، خلال هذه الظروف الشــاقة ، بإحدى ممثلات فرقة « كونجزبرج » ، واسمها مينّا پلانر « Minna Planner » ، عام ١٨٣٦ ، وكان ذلك زواجاً محفوفاً بالمصاعب ، مثله مثل الظروف التى حدث فيها.

وقد ألّف ڤاجنر فى البداية اثنتين من الأوپرات فى سن مبكرة نسبياً ، هما « الجنيات Die Feen » و « ممنوع الحب Liebesverbot » ، فى عامى ١٨٣٣ و ١٨٣٦ على التوالى ، كما ألف أوپرا « رينزى Rienzi » عام ١٨٣٨ ، وفى عام ١٨٣٩ سافر إلى پاريس ، آملا أن تُقبل هناك الأخيرة . وظل هناك عامين ونصفا ، يعانى مرارة الحرمان والفقر الشديد، ثم عاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٢ ، عندما علم أن أوپرا «رينزى» قد قُبلت فى درسدن . وفى العام التالى عُين قائداً لأوركسترا الأوپرا فى درسدن ، وهناك عُزفت أعماله التالية : « الهولندى الطائر » ويليها« تانهويزر» ، أما لوهنجرين فلم تُعزف إلا عام ١٨٥٠ ، عندما قدمها الموسيقىّ الكبير « ليست » فى ڤيمار .

فى هذه الأثناء كان ڤاجنر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه فى الثورات السياسية التى حدثت فى عامى ١٨٤٨ و ١٩٤٩ ، واجتاحت معظم بلدان أوروبا . وعاش ڤاجنر فى المنفى أكثر من عشر سنوات ، قضى معظمها فى سويسرا ، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقى ، فبدأ فى وضع ألحان « خاتم النيبلونجن » و « تريســتان وإيزولده » و « أساطين الطرب » ، كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية فى الموسيقى ، يبرر بها طريقته الخاصة فى التأليف الموسيقى ، وآراءه فى علاقة الموسيقى بالكلمات فى « الدراما الموسيقية » ، وهو الاسم الذى استعاض به عن اسم « الأوپرا » ، تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيما أفراد المدرسة الإيطالية .

وفى الوقت الذى بدت فيه أحوال ڤاجنر المالية أسوأ ما تكون، وتراكمت عليه الديون من كل جانب، أتته فى عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب « لودڤيج الثانى » ، الذى كان قد اعتلى عرش باڤاريا لتوه ، لكى يعيش تحت حمايته فى ميونيخ ، وهناك عرض دراماته الكبرى « تريستان وإيزولده » سنة ١٨٦٨ ، و « أساطين الطرب » سنة ١٨٦٩ ، ثم «ذهب الرين» و « الڤالكيريات » ، وهما الحلقتان الأولى والثانية فى السلسلة الرباعية « خاتم النيبلونجن » ، فى عامى ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالى . غير أن تقرب ڤاجنر إلى الملك ، الذى كان يغدق عليه الأموال بلا حساب ، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوف ، زوجة صديقه هانس فون بيلوف ، قائد الأوركسترا المشهور ، وابنة صديقه الآخر « ليست » ، الموسيقى الكبير ، خلقت له خصوماً كثيرين ، حتى اضطر إلى مغادرة باڤاريا ، رغم إرادة الملك ، والإقامة فى تريبشن ، وهى قرية صغيرة قرب لوسرن فى سويسرا ، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى باڤاريا من آن لآخر . وفى عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما ، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع سنوات .

وقضى ڤاجنر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات « خاتم النيبلونجن » ، وعلى إنشاء مسرح خاص له فى « بايرويت » ، ينفذ فيه كل التجديدات التى أدخلها على الفن المسرحى والموسيقى . ورغم الصعوبات الهائلة ، فقد تم تأليف الدراما الرباعية ، وافتُتح المسرح فى أغسطس من عام ١٨٧٦ بأداء كامل لهذه الدراما فى أربع ليالى متتاليات .

وكانت آخر درامات ڤاجنر الموسيقيــة هى « پارسيفال » ، التى عُزفت فى بايرويت سنة ١٨٨٢ ،

وفى العام التالى توفى ڤاجنر فى البندقية ، ودفن فى بايرويت .

تلخيص لدراما « خاتم النيبلونجن »

Der Niebelungen-Ring

أسطورة « النيبلونجن » من أقدم الأساطير المعروفة فى بلدان أوربا الشمالية . فجنس « النيبلونج » فى الأصل جنس اسكتندناڤى من الأقزام ، يحكمهم الملك نيبلونج ، ملك نيبلهيم Nibelheim (أى أرض الضبــاب) ، وتقول الأسطورة إنهم يملكون كنزاً من الذهب يحــرسه القزم « ألبريك Alberic » وتطورت الأسطورة بحيث سُرق الكنز من أصحابه ، وغاص فى نهر الرّين ، ولم يعد يعرفه الا فتيات الراين ، أى عرائس هذا النهر المسحورات . وقد عرف الألمان منذ العصور الوسطى « أنشودة النيبلونجن Nibelungenlied » وهى تحكى أسطورة عن طباع الناس والآلهة ، كما انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، فى أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد ڤاجنر الهيكل الأساسى للدراما الرباعية الكبرى « خاتم النيبلونجن » .

١ — ذهب الرين Das Rheingold

تبدأ تلك الدراما فى جو هادئ كل ما فيه يبعث على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائد فى كل شئ : إذ يُفتح الستار على عرائس الريْن وهى تغنى وتتراقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد العصر الذهبى الذى يسود العالم لأن ذهب الريْن لايزال فى مخبئه دون أن تمسه يد ، مادامت بنات الريْن تتأمل لونه الصافى فى تمتع جمالى خالص لا يداخله من الجشع أو الطمع شئ . وهنا يظهر ألبريش Alberich وهو مخلوق يتسم بالقوة والعنف والوحشية ، وفى أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا همّ له إلا تحقيق مصالحه الخاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منــه وتنصرف إلى تمجيد كنزها فى بساطة وسذاجة . ويكفر ألبريش بالحب بعد هذه السخرية ، ولا تعود فى ذهنه إلا فكرة واحدة ؛ هى التسلط على الذهب . وهكذا امتلك ألبريش ذهب الرين واختفى فى الأعماق تاركاً للعرائس تندب عصر الذهب .

ولم تعد فى العالم قوة تقف فى وجه ألبريش ؛ إذ أصبح فى وسعه أن يسخّر لخدمته حشوداً ضخمة من المرَدَة ، وأن يقيدهم جميعاً بأغلال لا تُحطّم ؛ هى أغلال الجوع . التى هى فى الوقت ذاته أغلال خفية تعجز هذه المرَدَة عن مشاهدتها . وتظل تلك الجموع تعمل وتكدح ، فتتكدس لديه الثروة ، وتزداد الأغلال إحكاماً ؛ ويزدادون هم فقراً على فقر ، ومرضاً على مرض .

على أن فى العالم قوة تعمل على مقاومة هــذا الاستبداد ، يرى ڤاجنر أنها هى قوة الألوهية . وهكذا يظهر « ڤوتان Wotan » كبير الآلهة ، ويهبط إلى قاع الرين مع « لوكى Loki » ، إله الكذب والخداع . ويفخر ألبريش أمامهما بقوته الهائلة ، فيصف لها العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده العبودية ، ويعم فيه الشر والمرض ، ويصبح الظلم أساساً للمجتمع ، ولا يكون هذه من سيد إلا ألبريش نفسه . ولكن ڤوتان ينجح فى اغتصاب الذهب والخاتم منه ، ويعود ألبريش معدماً كما كان . وكما كان لدى ألبريش مرَدته ، فقد كان لڤوتان عمالقته الذين قدّم إليهم الذهب والخاتم لقاء ما أدوه له من الخدمات . ويتنازع العمالقة على الذهب حتى يستقر فى يد أحدهم ، وهو « ڤافنر Fafner » الذى لا يدرى ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد منه . ومثل « ڤافنر » فى العالم كثيرون يضحون بكل راحة لهم ، ويصارعون الآخرين ويحطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها ، ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن ڤوتان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان من ألبيريش : فمن المحتمل أن يحاول هذا استرداد الكنز واسترجاع سيطرته في أي وقت . ومن جهة أخرى فقد أخذ ڤوتان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين في كل شيء ، وأنه يفتقر إلى إرادة منفذة تُقدِم دون أن تهاب شيئاً . وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن يخلق بطلاً يتخلص من أفكار الإله العميقة ، ولا يتردد في تنفيذ أي شيء يعتزمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة والحياة ، ويسير نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن ينخدع بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر أمل ڤوتان في توطيد سلطانه ، وتخليص العالم من شرور ألبيريش وأمثاله .

٢ — الفالكيرات Die Walküre

هكذا استقر عزم ڤوتان على أن يأتي ببطل يرعاه ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان في ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ ڤوتان إلى ثمرات حبه . وهن « الفالكيرات »[١] ، لينجبن له البطل الذي يريده . وبذلك خلق ڤوتان بطلا هو شقيق إحدى الفالكيرات ، واسمها « برنهيلده Brünhilde » ، وهي التي تمثل روح الحقيقة في الإله . وعندما تساعد برنهيلده هذا البطل ، يعود ڤوتان فيتخلى عنه إذ يخشى على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر برنهيلدة هاربة من ڤوتان . غير أن ڤوتان لا يستطيع أن يقتل تلك الروح المنشقة عنه ، لأنها على أية حال روحه . ولكنه يفكر في أن يفصل هذه الروح عن الألوهية نهائياً ، ويبعثها في بطل إنساني . وإلى أن يظهر البطل الإنساني الجديد ، يعمل ڤوتان على إخفاء برنهيلده عن العيان ، أي أن الإله ينتظر حتى يجيء البطل الذي لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفي خلال ذلك يختبيء الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التي أضرمها « لوكي » حول برنهيلده . وقد يكون المعنى الرمزي الذي يرمي إليه ڤاجنر من هذا ، هو التلميح إلى أن النار هي الجحيم الذي يخفي الحقيقة وراءه ، بحيث لا يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الخديعة إلا بطل جسور .

٣ — زيجفريت Siegfried

كان زيجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن إحدى الفالكيرات . نشأ نشأة تلقائية خالصة ، لا يعرف إلا الجرأة والإقدام ، ولا يفهم للثبات على حال واحدة أي معنى ، وإنما يخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو « ابن اللحظة » في كل شيء . وهو الشاب المغامر الذي يتحدى القدر ، وتنحل كل العقبات أمام قوته الفتية . وهو لا يخضع إلا للطبيعة التي اطلع على أسرارها وأتقن لغتها ، ولا يعبأ بماض أو مستقبل ، وإنما يعمل للحاضر فقط . ففي أفعاله حكمة لا تقدر أو تحسب مقدماً ، وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على عقل ڤوتان الذي يتصرف في كل شيء بحذر وحيطة ، والذي يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم . وهكذا كان زيجفريت شخصية لا تعرف قانوناً ، فوضوية في كل شيء . فهو المثل الأعلى لتعاليم الثائر الفوضوي الأكبر « باكونين Bakunin » ، كما أن بينه وبين الإنسان الأرقى عند نيتشه شبهاً كبيراً .

كان أول عمل لزيجفريت هو قتل « ڤافنر » ، حارس الكنز والخاتم ، ثم الاستيلاء على الخاتم . أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقي عليه أن يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

(١) الفالكيرات في الأساطير النوردية والجرمانية القديمة ، هن الجنيات اللاتي يحترن القتلى ، ويحمن حول ميادين القتال ليحملن جثث القتلى إلى العالم العلوي المسمى Valhalla . وكبيرتهن في هذه الأساطير هي « برنهيلده » .

من قبل : وهما الخوف والحب . أما الخوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سبيلا ، إذ لم يحس به فى أية لحظة من حياته ، حتى فى قتاله الأخير مع «فافنر» . وأما الحب ، فإنه يطلبه من الطيور . ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما فى الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا يخترقه إلا بطل ، فيسرع زيجفريت إليها .

ويصل زيجفريت إلى الجبل ، وهناك يجد ڤوتان متنكرا فى ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطيل ڤوتان الحديث معه وهو فرح برؤية ثمرته الجديدة . ولكن زيجفريت لا يريد أن يطيل الحديث مع كهل مثل ڤوتان ، ويسخر منه ويستهين بقوته ، حتى بعد أن يخلع ڤوتان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمحه الذى كسر به سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت يحطم رمح ڤوتان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن يمنعه به ، فيقول له : « اصعد ، فليس فى وسعى أن أقف فى سبيلك ! » ثم يختفى ڤوتان عن عين زيجفريت إلى الأبد ، ويُخلى ڤوتان مكانه للانسان البطل .

ويصعد زيجفريت إلى قمة الجبل ، ويخترق ستار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شعرة واحدة من رأسه . وهكذا يتضح أن ذلك اللهب المحرق الذى طالما حُجبت الحقيقة نتيجةً للخوف منه ، لم يكن إلا وهماً وخيالا كاذباً ، لا يؤذى أحداً . ويصل زيجفريت الى برنهيلده لينعما معاً بالحب ، ويقدم إليها خاتمه رمزاً لوفائه الأبدى .

٤ — أفول الآلهة Götterdämmerung

فى هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة الرباعية يسير ڤاجنر فى طريق مخالف تماماً لذلك الذى سار فيه من قبل : إذ يحل التشاؤم لديه محل التفاؤل ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يؤدى إلى ظهور الإنسان ومجئ عهد الأبطال ، نراه فى النهاية يقضى على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة الممثلة فى برنهيلده أيضاً . ويختل التوازن فى الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً فى بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غير برنهيلده ، ويخدع هذه الأخيرة ليستولى منها على الخاتم ، وتصبح برنهيلده امرأة غيوراً تسعى إلى الانتقام من زيجفريت ، ويختفى المعنى الرمزى الذى كانت دائماً تشير إليه ، وفى النهاية يتآمر أعداء زيجفريت على قتله ، ويطعنونه فى ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الخديعة ، ويعود إلى حب برنهيلده قبل موته مباشرة . وتصل برنهيلده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتنتحب على البطل ، ثم تدخل فى اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الخاتم من إصبع زيجفريت وتغوص العرائس فى الماء ، بينما تتبدى فى السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت فى نيران لوكى ، إله الكذب ، ويسدل الستار على وجه ڤوتان وهو يبتسم فى استسلام وسط ألسنة اللهب التى تلتهم مقر الآلهة ، ويُقضى فى نهاية الدراما على الآلهة والأبطال معاً .

الأفكار الاجتماعية والفنية فى الدراما :

كان هناك ما يقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما « خاتم النيلونجن » وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن ڤاجنر خاملا فى هذه الأثناء ، وإنما كان إنتاجه مستمرا ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذى تغير إلى حد بعيد ، وبالتالى تغيرت نظرته هو إلى الأمور تغيراً أساسياً . فحين بدأ ڤاجنر تأليفها ، كان ثائراً منفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفنية فى الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن فى كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

فى تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح فناناً مشهوراً ، ينعم من خيرات ملك نصف مجنون ، وضع تحت تصرفه خزائن بلاده ، وكانت ثورة سنة ١٨٤٨ قد انتكست منذ وقت طويل ، ولو على نحو موقت ، وعاشت شعوب أوروبا فترة تتأهب فيها للوثبة التالية على حكامها الرجعيين . كل هذا التغيير يفسر لنا التفاوت الكبير بين الروح التى بدأ بها ڤاجنر عمله الكبير هذا ، وتلك التى ختمه بها .

وينبغى أن ننبه القارىء إلى أن فلسفة ڤاجنر الاجتماعية فى هذا العمل — كما فى غيره — لم تكن تسير على وتيرة واحدة لسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكرا نظريا من الطراز الأول . وهكذا كان العمل ذاته يقبل شتى التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى أكثرها تقدمية ، وكل ماعلينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف ڤاجنر وعصره .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول من الدراما الرباعية كان يعبر فى الأساس عن فلسفة اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨ . فتلك الدراما ، رغم ما احتوت عليه من آلهة وعمالقة ومَرَدة وعرائس بحر وخاتم مسحور وكنز مخبأ ، تنتمى إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة غابرة على الاطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذى لعبه ڤاجنر ثورة ١٨٤٨ لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته ، نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعدلته فى تلك الترجمة ، ولصلته الأخيرة بملك باڤاريا وولائه له ، فان الدراما الرباعية وحدها كفيلة بأن تثبت أن دوره فى تلك الثورة كان إيجابيا . ففى ذلك الحين اقترن اسم ڤاجنر بأسماء كبار ثوار أوروبا ، مثل باكونين ورِوكل Röckel ، وقيل عنه انه كان يجلب معه الثورة أينما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين عُرضت فيها « تانهويزر » عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق التام الذى لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إيعاز كبار الأرستقراطيين الألمان للنظارة من أعضاء نادى « الجوكى » ، وهو من نوادى الأثرياء بباريس . ومما يدل على أن حماسة ڤاجنر للثورة فى تلك الفترة كانت صادقة ، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة فى بلاط ملك ساكس ، وتحمل عناء الهرب من وطنه الى سويسرا حيث عاش فى المنفى مدة اثنى عشر عاما . ومن هنا كان فى وسع المرء أن يؤكد أن ڤاجنر لم يكن فى — فى الأجزاء الأولى من هذا العمل على الأقل — فنانا منقطع الصلة بواقعه ، بل كان مندمجا فى حياة عصره الى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية فى جميع وقائع أجزاء الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة فى اسمها ذاته : إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذى يقيد العالم ويلتف حوله كما يلتف الخاتم حول الإصبع . وفى خلال الدراما يملأ ڤاجنر الإطار الخارجى المستمد من الأساطير الجرمانية القديمة ، بمحتوى ثورى عنيف ، يروى فيه قصة تلك الخطيئة الثانية الكبرى التى يعانى منها البشر حتى اليوم ، وهى سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الرمزى لهذه الدراما إلا إذا فسرنا ما يعنيه ڤاجنر بشخصياتها المختلفة . فهو حين يتحدث عن العمالقة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ، بل يرمز بها إلى أنواع مختلفة من الناس . فالعمالقة هم العمال الصابرون الذين يكدحون من أجل القليل من المال . والآلهة هم الأذكياء الذين يسيطرون على الكنيسة والدولة ، ويفرضون قوانينهم على الجميع . أما الأبطال فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد الغاشمة ، والذى لا يقدس إلا ما يضعه لنفسه من القواعد . وهكذا نجد « ألبريش » يمثل الشر الكامن ، الذى يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على

المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت يمثل البطل التلقائي المتحرر ، الذي يسير بوحي من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلا : فهو أشبه بما دعا إليه « باكونين » من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو في كلمة واحدة فوضوي ساذج . أما ڤوتان فروح قلقة تتردد بين الأرض والسماء ، يحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم ينس أطماعه المادية : فهو خير تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قد خلفت في ڤاجنر أثراً تشاؤمياً واضحاً : فبعد أن كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدينا ، أصبح هذا العالم في الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناؤنا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء في نهاية الأمر : الآلهة والأبطال والعمالقة معاً . وكان مقتل زيجفريت ، وهو جريمة لا معنى لها ، يرمز إلى الفوضى التي دبت في العالم ، وهزمت فيها المثل العليا . بل إن البريش ذاته — الذي يمكن ، في عالمنا الحديث ، أن يعد رمزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أي من كبار الرأسماليين — بعد يتخلى عن الحب ، ويكتسب القوة الكامنة في الخاتم ، لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار ، مثلما يلحق الجميع . وهكذا يبدو الأمر في النهاية كأن ڤاجنر لا يرى في العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهي دائماً بالموت . تلك هي فلسفة ڤاجنر التشاؤمية الأخيرة ، وهي فلسفة اختفى فيها الأمل الثوري الذي لازمه في شبابه ، واكتست صورة قاتمة بفضل كتابات شوبنهور التي كان لها في ڤاجنر أكبر الأثر في تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذي أصبح هو ذاته ، في نظر شعب باڤاريا على الأقل ، مظهراً من مظاهر الظلم الاجتماعي الذي يمارسه أصفياء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغي هنا أن نحذر القارىء من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن ڤاجنر قد خلف تراثاً قيماً للانسانية بفضل ما احتوت عليه دراما « النيبلونجن » من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث ڤاجنر الكبرى إنما هي في موسيقاه ، لا في تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعري فيه . صحيح أن ڤاجنر من الموسيقيين القلائل الذين ألفوا الأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معين أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن يحرز أي قدر من الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما الرباعية ذاتها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتحمة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يجيء اليوم الذي تقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تعزف كل منها دون الأخريات ، أو يقطع فيها الجزء الواحد وتفصل منه أقسام ، وتختصر أو تركز . كل هذا يعد كفرا من وجهة نظر ڤاجنر ذاته ، ولكنه يحدث اليوم بالفعل ، وحدوثه يدل على أن الذوق الفني الحالي لم يعد يشاركه رأيه في القيمة الشعرية لأعماله ، ولم يعد يعبأ إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تتبع بدقة أشعار ڤاجنر مع موسيقاه — وتتبع أشعاره ليس بالأمر الهين ، وليس بالعمل الطريف أيضاً ! — لما وجد الشعر والموسيقى يسيران معاً في كل الأحوال وكأنهما مصبوبان في قالب واحد ، ولوجد في أحيان غير قليلة تفاوتاً واضحاً بين الموسيقى وبين الكلمات المعبرة عنها . ولنضف إلى ذلك أن في الدراما عناصر

أخرى تغنى فى بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحى ، وتصميم المناظر – وهو أمر كان فاجنر عبقرياً فيه دون شك – كثيراً ما كان يُغنى عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بها كانت كافية للدلالة على المقصود ، بحيث كانت مهمة الشعر فى مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففى شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن مؤلفها هو ذاته الذى أوجد لها لحنا ، لكان الأرجح أن يعجز أى موسيقى آخر عن الاتيان بألحان لها ، وخاصة تلك الأجزاء التى تتناول موضوعات تدخل فى صميم السياسة أو الاقتصاد !

* * *

وإذن ففاجنر لم يساهم فى تراث الإنسانية ، كما قلنا ، بفلسفته التلفيقية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم فى هذا التراث بانتاج موسيقى رائع ، وبنظريات جديدة فى الفن الموسيقى طبقها عملياً فى هذا الإنتاج ، الذى كانت قمته دون شك هى الدراما الرباعية « خاتم النيبلونجن » . وتلك هى القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق ، لمذهب تجديدى ضخم فى الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة .

فى درامات فاجنر طُبق لأول مرة نظام « اللحن المميز Leitmotiv » ، الذى يكون فيه لكل فكرة ، أو لكل شخصية ، أو لكل شعور أو موقف خاص ، لحن يعبر عنه ، ويتكرر كلما تكرر الأول . فما الذى أدخله فاجنر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال فى أن هذا النظام يبعث فى الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفنى من بدايته إلى نهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقى والشعر عنصر يمكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقى » ، أعنى ذلك الذى يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف فى الدراما ، ويجعل من « العقل » أداة تشترك فى تذوق العمل الفنى إلى جانب العاطفة أو الشعور . وفضلا عن ذلك ، فان هذا العمل الفنى ينتقل إلى المجال « الباطن » فى النفس البشرية ، إذ أنه فى الوقت الذى قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التى تعزف لحناً مميزاً معيناً ، وليكن لحن « الحب » مثلا ، أن تبعث فى نفوسنا هذا المعنى الباطن ، دون أن يتغير فى الظروف الخارجية أى شىء . فى هذا كله كانت الدراما عند فاجنر تمثل تجديداً هائلا بالنسبة إلى النمط الإيطالى للأوبرا ، الذى كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقى على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا بمعناها الإيطالى مجموعة من العناصر المفككة التى تفتقر إلى الوحدة والاتساق ، والتى يمكن أن يفهم كل منها بمعزل عن الآخرين ؛ فالأوبرا الواحدة ، فى واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التى ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن نعد تركيباً واحداً متكاملا مثل درامات فاجنر . وهى أيضاً « خارجية » إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور فى عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور فى عالم النفس الباطنة . وهكذا فان التجديد الذى أدخله فاجنر كان حاسما فى هذا المجال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، فى دراما « خاتم النيبلونجن » ، حوالى سبعين لحناً مميزاً ، تُتخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج الدرامى الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها تصل إلى حوالى ثلاثين فقط ، أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذى يبرر النظر إليها على أنها « مميزة » . وهكذا يشعرنا فاجنر منذ البداية بأننا إزاء تركيب منهجى منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهى من جهة تمثل خيوطاً وظيفتها نسج موضوع الدراما ، وهى من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميتها الكامنة فى ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجريد ، تعبر عنها ألحان مميزة ، كالشعور بخيبة الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه بطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقى المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومع ذلك لا يمكن القول بوجود ارتباط « فى المعنى » بين اللحن المميز وبين الموضوع أو الفكرة التى يشير إليها — باستثناء حالات تصويرية قليلة ، كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب — وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو فى ذلك أشبه بالرموز اللغوية : إذ لا يستطيع أحد أن يقول بوجود ارتباط أساسى بين لفظ « البرتقالة » وبين الفاكهة التى تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أى لفظ آخر محل ذلك الذى اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هى الحال فى الألفاظ التى تدل على نفس هذا المعنى فى اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففى معظم الأحيان — فيما عدا الحالات التصويرية المباشرة — لا يستطيع المرء أن يستدل من اللحن على معناه الذى يشير إليه ، وعليه فى هذه الحالة أن « يحفظ » الألحان المميزة التى يربطها بمدلولاتها ، مثلما يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء فى ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هى التى أتاحت بالفعل للألحان المميزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة فى التعبير الفنى : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها فى ذلك بمجموعة البديهيات والمصادرات الأساسية فى هندسة « إقليدس » ، إذ تقبل هذه التجمع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسى السيمفونى الذى هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يكمن التجديد الأساسى الذى أتى به فاجنر : فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة معروفة لدى جميع الموسيقيين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى دوائى ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التى استخدمها بها فاجنر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقى تتحدد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضرورى أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجنر ظاهرة الغناء الجماعى إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد فى حلقات « خاتم النيبلونجن » الأربعة سوى حالتين لغناء المجموعة : الأولى هى غناء « بنات الرين » فى الحلقة الأولى وغناء مجموعة الرجال فى « أفول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فان الشخصيات تكتسى برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا يمثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل يمثلون أيضاً عمالقة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهؤلاء جميعاً قد يمثلون مبادئ مثلما يمثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرونهيلده تمثل مصدر السرور فى حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها فى كل حالة لحن مميز مختلف .

فاذا انتقلنا إلى خصائص « الغناء » فى الدراما الرباعية فسنجدها بدورها تختلف كثيراً عن الغناء فى الأوبرا المألوفة . فالغناء كما قلنا فردى فى الأغلب ، ولما كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجب على المغنى أن يسمع صوته بوضوح ؛ على أن الأوركسترا عند فاجنر ممتلئة هى الأخرى بالآلات ، ولا سيما آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالية ، وهكذا يكون على المغنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعين ، وكثيراً ما يخفق فى ذلك . ولنضف إلى ذلك أن الطول الأصلى لكل حلقة من حلقات « خاتم النيبلونجن » يتراوح ما بين

خمس وست ساعات ، والمفروض – حسب رأى فاجنر ذاته – أن يؤدى العمل كله فى أربع ليال متتابعات . وهذا يقتضى من المغنى « بطولة » لا تقل عن تلك التى يصورها فى غنائه . هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائى ، أسلوب « اللحن المتصل » ، الذى يقتضى براعة وقوة خاصة فى الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم فى الأوبرا العادية .

أثر إنتاج فاجنر فى التراث الأوربى

كانت أولى صفات إنتاج فاجنر ، التى جعلت له تأثيراً كبيراً فى الفن والفكر الأوروبى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هى تعدد الأوجه التى يمكن أن يفهم منها : ففى دراما مثل « خاتم النيبلونجن » ، باطارها الأسطورى الرمزى ، يستطيع أصحاب أشد الاتجاهات تبايناً أن يجدوا فيها ما يرضيهم. ففيها إرضاء للثورى المتطرف ، وفيها إرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفيها ما يروق صاحب النزعة القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة . ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجنر من « المتحررين » كانوا أكثر من أنصاره من « المحافظين » وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه الأخيرة ، كعلاقته بملك بافاريا ، ثم تقربه إلى ساسة بروسيا مثل بسمارك ، ومساعدته للقومية الألمانية العدوانية فى مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد فى الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » فى ذلك الحين ، وكان معظم الرمزيين أنصاراً متحمسين لفاجنر . ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجنر « الرمزى » فى دراماته ، ولا سيما خاتم نيبلونجن ، وبين الأسلوب الرمزى . إذ يبدو أن فاجنر ، بحركته التجديدية فى الفن ، قد بعث فى هؤلاء الفنانين آمالا عريضة : فها هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف القواعد المألوفة كلها ، ومع ذلك فقد « نجح » ، واتخذه أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذه شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الخاصة فى الفن – كل ذلك كان كفيلا باثارة حماسة جيل من الفنانين المجددين الذين يتعطشون إلى النجاح والشهرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجنر : فى إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمزى فيها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و « جورج مور » ، وتألفت جمعية فاجنرية متفرعة عن « جمعية فاجنر العالمية » ، وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم « المعلم The Meister » ، أشرف على تحريرها أشتون إليس Ashton Ellis ، الذى تولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنثورة باللغة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمى ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية فى الأدب ، وعلى رأسهم هاردى ، إلى قائمة الفاجنريين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنرى فى الوقت الذى أصبح فيه أقوى ناقد موسيقى فى بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الفابية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب « الفن والثورة » لفاجنر ، ولكنه لم ينجح فى إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجنر فى إنجلترا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجنر » ، وحاول فى خلال ذلك أن يؤكد التفسير الاشتراكى لتفكير فاجنر ، وذلك فى كتابه «الفاجنرى الكامل The Perfect Wagnerian» وذلك حتى يخفف من هالة القداسة التى أحاطت باسم هذا الفنان .

وفى فرنسا كان الإعجاب بفاجنر يتركز أساساً فى أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجمال . وكان على رأسهم الشاعر الكبير « بودلير » والكاتبة « جوديت جوتييه » (التى كانت لها مع فاجنر قصة حب قصيرة

فى وقت كان فيه الفنان كهلا وكانت هى فيه فتاة صغيرة) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، فى فرنسا أيضاً ، «المجلة الفاجنرية» La revue wagnérienne التى دامت ثلاث سنوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها « إدوار ديجاردان Edouard Dujardin » ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشيمبرلين Houston Stewart Chamberlain. ولكن تأثير فاجنر فى الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بفضله عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل « فرلين » ، و « ملارميه » و « بول فاليرى » ، و « بول كلوديل » . ولقد أشاد بتمجيد فاجنر كتاب مشهورون مثل « رومان رولان » و « هنرى لشتنبرجر » أما فى ميدان الموسيقى الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره « سيزار فرانك » و « سان سانس » و « فنسان داندى » وذلك فى مراحل معينة من تطورهم على الأقل .

ومن الطبيعى أن يكون تأثير فاجنر فى الفن والفكر الألمانى أعظم . فهنا أيضاً نجد مجلة تصدر لنشر آراء فاجنر ، كانت هى فى الواقع الأصل الذى تفرعت عنه المجلات الأخرى ، وهى « صحائف بايرويت » Bayreuther Blätter . وكان تأثير فاجنر فى ألمانيا مقترناً بعنصر آخر ، هو القومية المتعصبة ، وهكذا كانت المجلة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن « الجرمانية » إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجنر فى الموسيقى والفن بوجه عام . وكان مما شجع على هذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزايد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحدتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة فى الميدان العسكرى . وهكذا انقسم الرأى العام الفنى هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار « برامز » ، وهو انقسام يعكس فى حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات فى المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير فى النجاح أو الوقوف فى وجه الزحف الجارف للأفكار التوسعية المتعصبة .

وليس هنا مجال البحث فى تلك العلاقة الحاسمة التى ربطت فاجنر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان فى القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيما بعد ، ولكن يكفينا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً فى تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبى أيام انفصالها بأقل من دورها الإيجابى أيام اتصالها .

ولم يكن نيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذى انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، فى نفس الوقت الذى كانت فيه « عبادة فاجنر » تكتسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ، منها ما ينتمى إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمى إلى مجال الموسيقى . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى « خاتم النيبلونجن » بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجليزى « وليام موريس » ، قد ثار على فاجنر ، ولا سيما بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التى بنيت عليها الدراما ، ورأى أن تحوير فاجنر لها لم يكن تعديلا فحسب ، بل كان تشويهاً لطابعها الأصلى . صحيح أن التصرف والتغير مباح للشاعر ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بنقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصلى بكثير ، ولكن موريس لم يغتفر لفاجنر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامى الإنسانى فى الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملة ، ضاعت فيها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجه إلى فاجنر ، كان من

جانب الكاتب والروائى الروسى الأشهر تولستوى . ففى كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلا مشهوراً لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النيبلونجن » تحليلا سخر فيه من طابعها الممل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية التى تتبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن أخلاقى يعرض المشكلات الإنسانية فى قالب أسطورى لم تفسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، فى رأى تولستوى مفرط فى مدنيته ، ومعقد أكثر مما ينبغى ، وطابعه مصطنع فى أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرستقراطى لا يمكن أن يلقى استجابة تلقائية من كتل شعبية كبيرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فمن الأمور التى لم يصعب على النقاد الموسيقيين ملاحظتها ، أن أعمال فاجنر الناضجة ، ولا سيما « خاتم النيبلونجن » ، قد خلت تماماً من الألحان الشعبية التى كان بيتهوفن نفسه يلجأ إليها فى كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبنائه الموسيقى — هذا على الرغم من ادعاء فاجنر أن فنه ليس مجرد وسيلة للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية فى الموسيقى بأسس الفن الشعبى هو الذى جعلها أسرع المدارس إلى التحرر من تأثير فاجنر . وكانت الشهرة التى أحرزها فنانون مثـــل موسورسكى وبورودين وريمسكى كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير فى الاتجاه المضاد تماماً لاتجاه « الدراما الموسيقية » الفاجنرية ، وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام — كان ذلك دليلا على أن هناك سبلا أخرى ناجحة للفن الموسيقى الحديث غير ذلك السبيل الذى اتجه فاجنر . ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذى اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه فى سبيل تأكيد طريقتهم المستقلة ، دليلا على مدى القوة التى سيطر بها أسلوب فاجنر الجديد على النفوس فى فترة حاسمة من تاريخ الفن العالمى .



الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغانى

بقلم
الأستاذ محمد طاهر الجبلاوى

من رواد الأصلاح فى العالم الإسلامى ، اشتهر باسم السيد جمال الدين واسمه فى الأصل محمد جمال الدين ، أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب البيوتات ووجوه القوم فى بلاد الأفغان . ويرجع نسبه إلى الترمذى العالم المحدث ويرتقى إلى الحسين بن على عليه السلام . وصفدر لفظ فارسى لقب به الإمام على ابن أبى طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانيين . يجلونه ويحترمونه وله سيادة على جزء من الأراضى الأفغانية

وقد ولد السيد جمال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة واختلف فى مقر ميلاده والوطن الذى ينسب إليه . فبعضهم يقول إنه ولد فى أسعد أباد من أعمال كابل وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد فى أسد أباد وينتسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان تهرباً من سيطرة الحكومة الأيرانية . إلا أن أكثر من ترجموا للسيد جمال الدين متفقون على الرأى الأول مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان فى الثامنة من عمره وعنى بتربيته عناية فائقة ونشأه تنشئة قويمة ، قابلت فى نفس الصبى تربة صالحة ، فأثمرت خير الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عنهم مختلف العلوم فى الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة وبعض نظريات الطب . واصطحبه فى أسفاره وكان يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فبعث فى نفسه حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول . ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقى العلوم أينما حل . وقد ظهرت بوادر ذكائه الخارق فى الثانية عشرة من عمره .

روى : « أنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عن أكبر علمائها وتوجه إلى مجلس درسه فى اليوم التالى ليوم وصوله إليها . قال : فوجدته جالساً بين طلابه يقر كتاباً عربياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت أنه شرحها شرحاً مقتضباً فطلبت منه أن يعيد شرحه بصورة أكثر تفصيلا حتى يتفهمها الجميع . فتعجب الشيخ لجرأتى وفضولى ولكنى أجبته بأن طلب العلم لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريد بى شراً ، ولكنه أقبل على وضمنى إلى صدره وقبلنى ثم أرسل إلى والدى يستدعيه . وأمر أن تشترى لى عباءة وعمامة ، وأن يلبسونى العباءة وقام هو بلف العمامة » .

وارتحل جمال الدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فمكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوروبية والرياضية .

إقامته فى بلاد الأفغان

وأقام جمال الدين فى أفغانستان خمس سنوات شغل فى أثنائها أرقى المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفذ أمراً إلا بمشورته وقد حفظ له جمال الدين مكانته فى نفسه بعد تخليه عن الحكم .

رحيله إلى الهند

واتجه جمال الدين إلى الهند وكان الإنجليز يخشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر فى الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التى كان يوجهها إليهم :

« هبوا للمطالبة بحقوقكم إنكم ملايين من البشر فلو كنتم ذباباً لكان طنينكم يصم آذان الإنجليز » فلما رأى الدموع تنهمر من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

« اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال . فانهضوا للمطالبة بحقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت فى سبيل الاستقلال بثغر باسم » .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمغادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها فى إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علمائها وفى مقدمتهم الإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلما علم الصدر الأعظم بقدومه سعى إليه بنفسه ورحب به ونهض جمال الدين كعادته ببث دعوته للاصلاح فأثار ذلك حقد الحاقدين واشتطوا فى الكيد له عند الخليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصح له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٨٧١ م فى عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وفادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهده فيه من سداد الرأى والمقدرة على استمالة القلوب واستثارتها ضد الاستعمار .

وما كاد خبر قدومه إلى مصر يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يغترفون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جمال الدين يبصرهم بأمور دينهم ويحثهم على المطالبة بحقوقهم فى الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلماء والكتاب والخطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التى يرمى إليها بالكتابة والخطابة وتلقين الدروس ومن أقواله فى ذلك :

« لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمى وتحيى آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم » .

وتولى جمال الدين الكتابة فى الصحف والقاء المحاضرات فى المنتديات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير فى النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليبهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فيهم .

وأحس ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفى الحكومة أن يطعنوا فى عقيدته الدينية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هى السلاح الماضى الذى شهره جمال الدين

فقد رأوا أن يحاربوه بنفس السلاح . ولكن كانت حركة جمال الدين قد اتسع نطاقها وأفكاره قد انتشرت إلى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يفلحوا فى مناهضته بهذه الأسلحة .

ولم يكف جمال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدر الخديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير فى الطريق إلى منزله ليلا واقتاده رجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإيمان .

ولقيه قنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبى وقال : « احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حيثما ذهب » وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جمال الدين من مصر فقال :

« لا ريب فى أن الانزعاج بنفى جمال الدين كان عاماً ، والكدر كان تاماً ، ولكن جناب الخديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به فى محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار فى رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة فى العلم والفضل فى محضر الشيخ جمال الدين . . وألزمت الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفى والتقريع الشديد بما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشنيع جارح على من كانوا يجتمعون عليه فنشره البعض وأبت إحدى الجرائد نشره فعطلت . على أن هذه الشدة لم ترد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الأصلاح إلا نمواً وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة فى معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين » .

وإذا كان جمال الدين قد غادر مصر على هذه الصورة المؤلمة فان تعاليمه لم تغادر أرضها وبذور الوطنية التى بذرها قد أثمرت وأنبتت فيها القادة والزعماء الذين حملوا الراية من بعده وكان من أثرها ثورة عرابى الكبرى فى مصر .

جمال الدين فى فرنسا

واشترك جمال الدين فى فرنسا مع جماعة من المصريين فى إنشاء جمعية سميت « جمعية العروة الوثقى » واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذى كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه فى هذا العمل قلبى . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة باسمها سميت « جريدة العروة الوثقى » وكانت سلاحاً قوياً لنصرة الشرق والشرقيين مما جعل المستعمرين يصادرونها أينما كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسماء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقابة وصدرت القوانين فى مصر بمعاقبة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء .
وحاول الإنجليز استمالة جمال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم « إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف فى عرشه وتعرضه على » .

جمال الدين فى روسيا

وقد رحل جمال الدين إلى روسيا وفى نفسه أن يحقق بعض آماله فى محاربة الاستعمار فى الشرق ونصرة المسلمين فى تلك البلاد . وعلم بقدومه قيصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جمال الدين لاستبداد الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحس أ ما يقال عن الشاه يقال فيه :

« إننى أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلاحوه » وقال جمال الدين : « أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلاً من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكنون فى الصدور سموم الحقد ونيران الكراهية » .

عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبنائها وتوقع الناس إصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كعادته أينما سار . ولكن دعاة السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ويحذرونه مغبة الإصلاح الذى يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى :

قال الشاه : « أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أولاد الفلاحين » .

فقال جمال الدين : « إعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هى الآن .

والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته .

« لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية » .

وقد انصرف جمال الدين من لدن الشاه والحقد تغلى مراجله فى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تثير الشاه ولا تحتملها نفسه التى فطرت على حب الفساد الذى استشرى فى بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسحبه وهو مريض على الثلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود المشاة والفرسان وهو مسلسل فى فصل الشتاء خارج البلاد .

ولم يستطع جمال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه مما أدى فى النهاية إلى قتله .

عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعد له قصراً للإقامة فيه وكان جمال الدين يحضر مجالس السلطان ويخاطبه بصراحة تامة وفى أحد اجتماعاتهما أفضى إليه السلطان بقوله :

« إن ملتمسى من حضرتكم أن تنشئ وتؤسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأركان لا يقبل الخلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أمم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتنهض بالصناعة والعلوم فى ظل الاستقلال القومى والاتحاد الإسلامى ، ولكى يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقى » وتقبل جمال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان أراد أن يفرض نفسه على القائمين بهذا العمل ويحول سائر الجهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جمال الدين فى نشر دعوته للإصلاح فدسوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذى حاربه جمال الدين ففزع وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغانى حتى صار شبه سجين فى قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشب أنيابه فى فمه ولم يشف

منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفى قصره ليستحوذوا على أوراقه ومؤلفاته .

وأمر السلطان بدفنه لساعتين من وفاته . وسار نعشه فى لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا فى شك من أسباب موته .

دعوة جمال الدين

يرى جمال الدين أن الروح الصليبية لم تبرح كامنة فى صدور رجال الغرب وأن الاستعمار يعمل على إضعاف الروح الدينية والاجتماعية والاقتصادية فى البلاد الإسلامية ليتحكم فيها . ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الخطر والأخذ بأسباب التقدم التى اتبعها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلا لتحرير البلاد الإسلامية من أيدى المستغلين الأجانب وترقية شئونها فى الداخل والخارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الخرافية التى لحقت بالدين الإسلامى فى أيام الضعف . وقد راع جمال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من سيء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعمارية تتربص بها الدوائر ، والأمر كله فى يد الولاة والحكام الخاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكر فى أمر من أموره .

وقد ثارت نفسه لما يراه من الخلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يخشاها المستعمرون .

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم بحال بلادهم وما دب فيها من الفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا لم يبلغوا أعلى مراتب المجد إلا لأنهم كانوا متمسكين بحقائق دينهم متحدين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمة سائغة فى فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

فأثرت فى نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لتنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التى وضعها ذلك المصلح الكبير .

وأحس الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعمارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين .

وكان سلاح جمال الدين الكتابة والخطابة والتأثير الشخصى وكان يشعل النار حيث كان وله كلمات وخواطر نفاذة فى شتى المناسبات ورسالته فى الرد على الدهريين التى نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ محمد عبده جمعت على قصرها ما لم تجمعه المطولات وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديهية . وقد راعه انتشار المذهب الذى أطلق عليه اسم « النيتشرية » أو المذهب الطبيعى فشرع قلمه لبيان فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل فى نشر المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقى .

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب الغربية . التى بذرت بذور الالحاد — وان لم يكن داروين نفسه ملحداً — ورأى أن جماعة « النيتشرية » كما سموا أنفسهم متأثرون بآراء بعض فلاسفة الغرب الماديين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شيء غير المادة وأن كل شيء فى الحياة يخضع للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادئ المخلوقات .

وقد فند جمال الدين دعوى الماديين بطريقته المبنية على الحجج البيانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب المادى لم يفعلوا سوى أن أحيوا مذهباً درس من مذاهب

الأغريق وقد عرفه الفرس والزنادقة فى بعض عصور الإسلام . وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدين متقدمين ومحدثين وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية والماديين ببداهة العقل ومنطق البداهة .

وأبان جمال الدين فضل الدين فى رقى الأمم وحضارتها وأثر الالحاد فى سقوطها وشرح مزايا الإسلام فى شحذ العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ فى الهند وسائر بلاد المسلمين . وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا له جاهدين .

ولجمال الدين خاطرات وكلمات مأثورة جمعها صديقه السيد « محمد باشا المخزومى » فى كتاب سماه « خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى » ويشمل مجمل آرائه وأفكاره ونظراته فى أهل الشرق والغرب . أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده فى إصدار مجلة العروة الوثقى التى ذاع صيتها وانتشرت فى سائر البلاد الشرقية . وقد هزت أركان الاستعمار وكان لها ما لها من الأثر فى بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيما يلى نبذ من خاطرات ذلك المصلح الكبير وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة خاطرات إلى « خاطرات جمال الدين » وبكلمة « وثقى » إلى العروة الوثقى .

داء الشرق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولممت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتنى الأفغان ، وهى أول أرض مس جسمى ترابها — ثم الهند وفيها تثقف عقلى — فإيران بحكم الجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتى — فجزيرة العرب ، من حجاز مهبط الوحى ومشرق أنوار الحضارة — ومن يمن وتبابعتها ، وأقيال حمير فيها — ونجد وعراق ، وبغداد وهارونها ، ومأمونها — والشام ودهاة الأمويين فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام فى الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه ، وما يعترض توحيد الكلمة فيه — داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة . (خاطرات) .

— بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ، والأزمة تلد الهمة . (خاطرات) .

الأسرار والاعلان

لا أرى فى هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون كتمانه لازماً ، إلا ما كان فى علانيته شين ومعرة . ولا يكون الكمال النسبى فى البشر إلا إذا كثر إعلانهم وقل كتمانهم فدولة تكتم عن أمتها كل أمورها — لا خير فيها ولا هى بالدولة الأمينة .

ورجل يرى كل شىء يقال له أو يجب أن يقوله — سراً مكتوماً — لا يرجى إلا نفاقه . وما هو بالرجل الرجل ولا يشبه رجل « من أحب فليعلن » والمحبة هنا على مطلق المعنى ، لكل شىء حق ومستحسن بالفطرة من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق من القول لا يتكتم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخليق به أن لا يعلن ذلك . (خاطرات) .

الأحزاب السياسية فى الشرق

الأحزاب السياسية فى الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء .

نحسن نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، لطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء .

والسبب فى ذلك عدم التكافؤ فى القوى بين الأمة وأحزابها السياسية . يقوم الحزب السياسى بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بينهم اللسن ، والمحنك ، ويعلنون تفانيهم فى خدمة الأمة لتحريرها من ربقة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم . فتتآلف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الضرورة ، وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب وسوسهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة فى انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاها وحرية واستقلالا ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله فى البعيد الآجل ، فضلا عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك فى رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية ، ومد حب الذات عنقه ، فتتقلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة النفرة العامة .

فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

(خاطرات) .

فى المرأة

إن قوة المرأة فى ضعفها وفضل الرجل فى قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً — وفى مذهبى أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إنى لا أرى فى الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم « المرأة » — إلا أنهم يحاولون نقض حكمة الوجود الذى إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين « المرأة والرجل » . (خاطرات)

أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الحدقتين بشع الوجه أفطس الأنف منكر الصورة وكان يحمل ولداً فى ليلة مظلمة ويسير به فى زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفزع ويبكى وينتحب ويصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجى رأسه وقال لا تخف يا ولدى فانى معك وأنيسك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاطفات من الزنجى للصبى قال الصبى يا سيدى إنما خوفى وفزعى منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكلترا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الخلل فى البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة «وإنما هى نعومة الثعبان» أو أقبلت على الأهالى تمنيهم بوعودها المرونقة . وتقول لهم لا تحزنوا فأنى معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالى يجأرون وينادون إنما

خوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا وتركنا وشأننا . (عروة) .

« الرد على الدهريين »

مظاهر الماديين

تخالفت مظاهر الماديين فى الأمم والأجيال المختلفة ، فتخالفت أسماؤهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسمات الحكماء ، وينتحلون الحكيم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا يتسمون بسيما دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسرار وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى باطنه ومن كل بارز إلى كامنه ، وقد كانوا يظهرون فى أوقات بدعوى السعى فى تطهير الأذهان من الخرافات ، وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات يتمثلون فى صور محبى الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير المساكين . وكثيراً ما تجرءوا على دعوى النبوة ولكن لا على سنن سائر المتنبئين الكذبة . كل ذلك توسلا لأجراء مقاصدهم وترويج مفاسدهم .

كيفما ظهر الماديون وفى أية صورة تمثلوا وبين أى قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم وصدعاً متفاقما فى بنية جيلهم ، يميتون القلوب الحية بأقوالهم ، وينفثون السم فى الأرواح بآرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت أمة ولا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث فتله وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام وجودها .

غايات النتشريين

إنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة وعدوها أوهاماً باطلة ومجعولات وضيعة ، وبنوا على هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بفضيلة ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأى الفاسد من فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالى . ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه لا يختلف عن النباتات الأرضية ، تنبت فى الربيع مثلا وتيبس فى الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفى فى هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية .

وبهذا الرأى الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثم ودفعوها إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك عرض ، ويسروا لها الغدر والخيانة وحملوها على فعل كل خبيثة والوقوع فى كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول عن كسب الكمال البشرى وأعدموها الرغبة فى كشف الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

حكماء اليونان الأقدمون

أثبت ثقاة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا فى القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين ذهبت إحداهما إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة للمحسوسات فى لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة تنتهى إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرأ الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين وجوده . وهو المصدر الأول والموجد الحقيقى والمبدع لجميع الكائنات مجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه الطائفة بالمتألهين « الخاضعين لله » ومنهم فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير . وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس لا يتناول شيئاً وراءه وعرفت هذه

الطائفة بالماديين . ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف فى صور المواد وخواصها والتنوع الواقع فى آثارها نسبه الأقدمون منهم إلى طبيعتها .

. . . ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا فى تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما ترى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتقان بنائها وإحكام نظامها لامنشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم مخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول دمقراطيس . ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات - سماويات - مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع ـ ـ حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيأتها بقضاء العماية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال. ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن فى كل بذرة كامنة ثم نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب . وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيآتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبذرة هى بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الخلقة قد يتولد عنها حيوان تام الخلقة . وكذلك الحيوان التام الخلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها .

ومال جماعة منهم إلى الابهام فى البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت فى أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هيآتها وصورها المشهودة لنا وأول النازعين إلى هذا الرأى « أبيقور » أحد أتباع « ديو جينس الكلبى » ومن مزاعمه أن الإنسان فى بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ولم يقم دليلا ولم يستند إلى برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع .

القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولجيا عن بطلان القول بقدم الأنواع رجع المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ثم اختلفوا فى بحثين . الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ التهاب الأرض فى التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضى وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكون حتى اليوم خصوصاً فى خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل فى بسائط الجراثيم. موجب لالتئامها حافظ لكونها وأن قوتها الغازية هى التى تجعل غير الحى من الأجزاء حياً بالتغذية . فاذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولهم ان الأرض عند الانفصال كانت جذوة

نار ملتهبة وكيف لم تحترق تلك الجراثيم ولم تمح صورها فى تلك النيران المستمرة .

والبحث الثانى من موضع اختلافهم صعود تلك الجراثيم من حضيض نقصها إلى ذروة كمالها وتحولها من حالة الخداج (نقص التكوين) إلى ما نراه من الصور المتقنة والهيآت المحكمة والبنى الكاملة قائل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به » ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها فى الأطوار الحيوية وتجتذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزأ لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقد غفلوا عما أثبته التحليل الكيماوى من عدم تفاوت بين نطفة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلا . وظهور تماثل النطف فى العناصر البسيطة فما منشأ التخالف فى طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها ؟

أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية متماثلة فى الجوهر متساوية فى الحقيقة . وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواسر الخارجية .

ورأس القائلين بهذا القول (دروين) وقد ألف كتاباً فى بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب فى صورته بالتدريج على تتالى القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ « أوران أوتان » ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف البهم وسائر الزنوج ومن هنالك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسى .

وعلى زعم دروين عن الأشجار القائمة فى غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب فى بقعة واحدة وفروعها تذهب فى هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب فى اختلاف كل منها عن الأخرى فى بنيته وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل له هذه أسماك بحيرة أورال وبحر كسبين مع تشاركها فى المآكل والمشرب وتسابقها فى ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً فى الألوان والأشكال والأعمال فما السبب فى هذا التباين والتفاوت ؟ فلا أراه يلجأ فى الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام) .

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص وهى تعيش فى منطقة واحدة ولا تسلم حياتها فى سائر المناطق أو الحشرات المتباينة فى الخلقة المتباعدة فى التركيب المتولدة فى بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى تربة تخالف تربتها فماذا تكون حجته فى علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كشفاً .

بل إذا قيل له أى هاد هدى تلك الجراثيم فى نقصها وخداجها وأى مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإيداع كل منها قوة على حسبه ونوطها بكل قوة فى عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجراثيم وهادياً خبيراً لطرق تجميع الكمالات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقبع قبوع القنفذ وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبدين .

وكأني بهذا المسكين وما رماه فى مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية الهينة يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة والحسرات والعماية ، وإنا نورد شيئاً مما تمسك به .

فن ذلك أن الخيل فى سيبريا وبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الخيل المتولدة فى البلاد العربية وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته فى بقعة واحدة لوقتين مختلفين حسب كثرة الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النحافة ودقة العود فى سكان البلاد الحارة والضخامة والسمن فى أهل البلاد الباردة بما يعترى البدن من كثرة التحلل فى الحرارة وقلته فى البرودة .

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين) من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذناب . كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة هبته . وهل صمت إذن عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين لا يولد مولود حتى يختن وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً إلا لأعجاز .

ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها وفى كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها عن مقاربة ما يبيدها ويبددها .

«العقيدة الأولى» : التصديق بأن الإنسان ملك أرضى وهو أشرف المخلوقات ، «والثانية» : يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل «والثالثة» : جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان ، وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من الآثار الجليلة فى الاجتماع البشرى والمنافع الجمة فى المدنية الصحيحة وما يعود منها بالاصلاح على روابط الأمم ، وما لكل واحدة من الدخل فى بقاء النوع والميل بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة والموادعة والأخذ بهمم الأمم للصعود فى مراقى الكمال النفسى والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزايلها فما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى الاعتقاد اشتد به النفور عن مخالطة الحيوانات فى صفاتها ، وكلما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلى . وكلما سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ حتى قد تنتهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية الفاضلة محيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على قواعد المحبة وأصول العدالة ، وتلك نهاية السعادة الإنسانية فى الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضارعة الحمر الوحشية فى معيشتها ، والثيران البرية فى حالتها ، ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوام الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقية من عادية

ولا تهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها فى دهشة الفزع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر لأبناء الإنسان عن التقاطع المؤدى لافتراس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات فى خسائس الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر فى حركاته وأنجح داع للعقل فى استعمال قوته وأقوى فاعل فى تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنايا والرذائل وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف بعقولهم عن الحركات الفكرية .

ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم وجميع من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم فى مفاخرها ومساماتها فى مجدها ومسابقتها فى شرائف الأمور وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على الرغبة فى فوت جميع الأمم والتقدم عليها فى المزايا الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت أو معاديه ، وتأبى نفس كل واحد عن عطاء الدنية والرضى بالضيم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف لقوم من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفاً إنسانياً .

فان جارت صروف الدهر على قومه فأضرعتهم أو ثلمت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ، لم تستقر له راحة ولم تهدأ له حمية ، ولم يسكن له جيشان ، فهو يمضى حياته فى علاج ما ألم بقومه حتى يأسوه أو يموت فى أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع فى الفنون والابداع فى الصنائع . إنها لأبلغ فى سوق الأمم إلى منازل العلاء ، ومقام الشرف ، من غالب قاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالمح بعقلك حال قوم فقدوا هذا اليقين ، ماذا تجد من فتور فى حركات آحادهم نحو المعالى . وماذا ترى من قصور فى هممهم عن درك الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا يحل بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى هوة يسقطون من الذلة والهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم أوفى من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا العالم إلا ليتزود منه كمالا يعرج به إلى عالم أرفع ، ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أمرع ليمرع واديه وتجنى حلبه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحقة والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابراز ما أودع فيه من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة باستعمالها فيما خلقت له فينجلى كماله من عالم الكمون إلى عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل فهو ينفق ساعاته فى تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس الرذائل . ولا يناله التقصير فى تقويم ملكاته النفسية ، وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة متنكباً عن طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن أبواب الرشوة مترفعاً عن الملق الكلبى والخداع الثعلبى ، ثم ينفق ما كسب فى الوجه الذى يليق وعلى الوجه الذى ينبغى وبالقدر الذى ينبغى . لا يأتى فيه باطلا ولا يغفل حقاً عاماً أو خاصاً .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق

الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التى لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم . إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل، فى الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب ببرد الهدوء والمسالمة . فان المسالمة ثمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر الأخلاق والسجايا الحسنة ، وهى غراس تلك العقيدة التى تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من متاته الشقاء ، وتعاسة الجد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسى السعادة .

وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبدو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وحيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الحرص والشره والغدر والاغتيال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم تحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .



الحبُ والحكمة الإلهيان لسويدنبرج

بقـلم :
الدكتور محمد مصطفى حلمى
أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة
وبمعهد الدراسات الإسلامية

كتاب له خطره بين الكتب التى يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره فى تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو « الحب والحكمة الالهيان » ، وهو كما سيتبين من عرضه وتحليله مرآة صادقة تتجلى على صفحتها العناصر المختلفة التى تتألف منها الفلسفة الالهية والكونية والإنسانية لصاحبه ؛ وأما المؤلف فهو عمانويل سويدنبرج الذى تعد شخصيته الفذة وعبقريته الخصبة جماعاً لشخصيات ثلاث : شخصية العالم الذى يصطنع المنهج التجريبى فيما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذى يعمل النظر العقلى والدليل المنطقى فيما يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة فى العالمين العلوى والسفلى ؛ وشخصية الصوفى الذى يتسامى بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة ، ويوغل بذوقه وبصيرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قد امتلأ بها عالم الروح .

وليس من شك فى أن الذين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، وينصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ، ويجحفون بحق أحدها على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى بعضها نظرة اعجاب واكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سيجدون كيف استطاع سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفى السويدى أن يؤلف فى هذا الكتاب وفى غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين ثمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً يجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤتلف الأجزاء متسق الأبعاض ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التى هى هى بعينها بحيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين فى أى مجلى من مجاليها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سويدنبرج من خلال حياته وكتابه ، وما سنقدمه بين يدى قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مختارة فيما يلى من صفحات .

(١)

سيرة سويدنبرج

ولد عمانويل سويدنبرج فى أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأسقف جسبر سفدبرج ، وقد تغير اسم الأسرة من سفدبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه بحكم نشأته وتكوينه الدينى يعتقد فى أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة ، كما كان يؤمن بمعاينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حفوا به وحضروا تنصيبه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور فى الأسرة التى نشأ منها ، وترعرع فى أحضانها ، عمانويل سويدنبرج ، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك التى كان يعتقد فيها والده ؛ ومن هنا أيضاً كان لا بد للابن من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيما فى تلك الفترة التى يكون الابن فيها قابلا للانطباع بطابع البيئة التى يعيش فيها ، وللتأثر بما يرى ويسمع من حوله . وأعنى بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف جسبر سفدبرج من أتباع المذهب البروتستانتى الذى جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوثر ، فقد اتصف بكثير من الصفات التى انطوى عليها ذلك المذهب لا سيا صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالاصلاح من احتمال ومقاومة للضعف الإنسانى ومن التشدد والمحافظة ، وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر .

وإلى جانب النشأة الدينية التى نشأها عمانويل سويدنبرج فى بيئة كتلك ، فهو قد تعلم فى جامعة ابسالا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبغ فيها ، وانتهى إلى خير النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكى الذى برز فى كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فمنذ العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً فى كثير من فروعه ، وخلف تراثاً ضخماً فى كل من هذه الفروع ، حتى ليقال إن جملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز فى عددها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً بطبقات الأرض ، ومنجمياً خبيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتويه الأرض والمناجم فى بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكيماوياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل فى هذه العلوم من الناحية النظرية فحسب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لها خطرها من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوربا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من هذا الطواف عين فى منصب مساعد منجم ، وهنالك أتيح له من فرص العمل ما مكنه من ادخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان له بها على أمته ، وعلى رفاهتها وثروتها ، وتقدم الفنون والصناعات فيها ، فضل عظيم : فمن ذلك مثلا أنه أدخل إلى السويد الصناعات والفنون التى تتصل بالحديد الملفوف ، كما أنه اخترع فى عالم الهندسة الحربية كثيراً من المخترعات كان منها غواصة وماكينة بنادق تطلق سبعين طلقة فى الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك فى أن سويدنبرج الذى ألم بهذه

العلوم كلها ، وشارك فيها مشاركة جدية منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب الثمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هيأ له سبيل التفوق فيما ألم به من أطراف هذا الخضم العلمى الواسع ، وفيما انتهى إليه من هذا الإنتاج العملى الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان المامه به تعمقاً ، وما عمل عملا من الأعمال إلا وكان عمله تحققاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر فى شىء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو التفهمية أو العقلية أو الروحية فى أى شىء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدقه وأعمقه ، بحيث أنه لم يكن ثمة موضوع يوجه إليه نشاطه المتدفق ، وعقله المدقق ، وقلبه المتذوق ، إلا ويستمد منه قوته الخارقة ، وقدرته المحققة ، ويصطنع فى معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته الحدسية الصادقة .

(٢)

سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفى

يلاحظ المتأمل فى حياة سويدنبرج ، وفيما خلف للإنسانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه فى تلك الحياة الطويلة الحافلة بألوان النشاط طوران متمايزان : حياة انصرف نشاطه فيها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس فى متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الخيال منه إلى عالم الحقيقة ، ومن هنا نعى عليه خصومه وخصوم الحياة الروحية ، وأخذوا يفسرون أحواله وأذواقه ورؤاه والهاماته تفسيراً يغضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلا أنه فى هذا الطور الثانى لحياة سويدنبرج قد امتزج الخيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية الأخرى التى يتفاعل بعضها مع بعض ،ويكون لتفاعلهما صدى فيما يصدر عن شخصية صاحبها ، وأنه إذا كانت الأسس التى قامت عليها شخصية سويدنبرج قد تأثرت بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذى يسائل السماء ويستطلعها قسمات ذلك الوالد الذى كان يوغل فى عالم الملائكة ، والذى كان يشبه مسيحاً معادلا لبهوا ، فكان يؤلف فى شخص واحد بين القوة التى تعاقب وبين الإرادة التى تعفو

(George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد فى تصويره لسويدنبرج فى هذه الصورة التى تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنبرج فى صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب ، كأن يقول عنه مثلا : « إنه عندما يأخذ خياله فى السيطرة عليه ، فهنالك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهنالك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به فى شدة وعنف خارج الآلة المحركة ، وهنالك يبدو العالم والفيلسوف فى صورة العبقرى المخلط » (نفس المرجع : ص ٨٣)

ومهما يكن من شىء فان الذى لا شك فيه هو أن سويدنبرج قد كان فى طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذى رأيناه آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الخامسة والثمانين من عمره ووافته منيته عام ١٧٧٢ ، صاحب رؤى ومكاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ، ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعى الذى عول على المنهج التجريبى إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولى عليه القلق والحيرة ، فاذا هو بين مصدق ومكذب ، أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير ، ومن قبيل ما أثار العجب والدهشة لهذا التحول العجيب فى حياة عالم وفيلسوف كسويدنبرج ، ما رواه هو عن نفسه من أنه استقبل المسيح فى زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فيها أن يقدم للعالم

تأويلا جديداً للكتاب المقدس ؛ وليس من شك أيضاً فى أن سويدنبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التى غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى، فاذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السماء وجحيم الأرض ، وعما فى العالمين العلوى والسفلى من أسرار ، وما يشرق فى باطن أرباب الحب الإلهى من أنوار ، وإذا ثمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحى من الكتب والرسائل التى تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعبر عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلا عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتى لعل أمتعها وأجمعها لهذا كله ، وأدلها على المذهب الصوفى للعالم الفيلسوف الذى انقلب إلى صوفى ممعن فى عالم الأرواح ، هو كتابه « الحب والحكمة الالهيان » الذى سنعرض له عرضاً خاصاً مفصلا فى موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب « الحب والحكمة الالهيان » لسويدنبرج ، فقد تعين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعى إلا بمقدار اتصالها بمذهبه الصوفى فى الحب والحكمة الالهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفى .

فقد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التى عملت عملها ، وآتت أكلها ، فى تاريخ التصوف المسيحى ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتى صاحب أنظار معاندة للكنيسة القديمة ، لقيت أنظاره قبولا لدى الكنيسة الجديدة التى يطلق عليها أحياناً اسم « الكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفى من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما فى الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الخارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضالته المنشودة فى الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإلهام المباشر الذى هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة الذوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فاذا هو يعمل على تغذيتهما وتنميتهما ، بحيث جعل منها أداة صالحة لكشف ما هو بسبيل كشفه من الحقائق التى تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الظواهر بعالم الشهادة الذى يقع تحت الحس ويخضع للتجربة الخارجية .

وإن سويدنبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول فى إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله فى التعبد وترتيل الأناشيد والتسبيحات ، وفى قراءة كتب الله المنزلة ، وفى الصيام ؛ أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن يغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف بكل ما فيه من اتضاع عن كل شىء ، إلا عن فضل المسيح ؛ فلقد علمنى الروح القدس هذا كله ، ولكنى بعقلى القاصر أغفلت الاتضاع الذى هو أساس لكل شىء » .

وكان طبيعياً أن تؤتى هذه الرياضات والمجاهدات ثمراتها فى حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحس فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ؛ ومنذ ذلك الحين نراه وقد أخذ يصف رؤاه وأحلامه ومشاهداته فى ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب فى وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثوقاً به يستمد منه ، ودليلا لا شبهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذى نتبينه معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السماء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

عن عقلى تنقشع ، بحيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كتلك التى كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد » .

وكتب سويدنبرج بعد هذا بأمد طويل فقال : «سئلت ذات مرة : كيف استحلت من فيلسوف إلى لاهوتى ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التى أحال بها الله صيادى السمك إلى حواريين » . وصياد السمك بالمعنى الروحى للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلى .

وهذا كله يعنى بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذى تهيأ لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عين بصيرته الروحية ، وتعلمه تعلماً عقلياً للأمور الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلا له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل لتمكنه من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان فى العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيما زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيما انكشف له من الحقائق الروحية فى هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ؛ ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعنى أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلا ، وإنما هو يعبر تعبيراً قوامه التعقل الروحى والتأمل الباطنى فيقول مثلا عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا فى المكان ، بل هما حالتان باطنتان وروحيتان ، بمعنى أن الدخول فى العالم الروحى ليس إلا مجرد شعور داخلى فحسب . على أن سويدنبرج يذهب فى تفسيره إلى أن الوجه الخارجى للعالم الروحى يشبه وجه العالم الطبيعى فى كل جزئية من جزئياته ، وأن بدن الإنسان الروحى يبدو مشابهاً مشابهة دقيقة لبدنه الطبيعى ، غير أن الفرق هو فى أن كل أمور العالم الروحى تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان فى الإيمان بالأمور الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الهوجاء ، أو يؤمن بالأمور المستحيلة ، أو يأخذ بالأفكار التى لا تمايز تمايزاً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فيها ، كما يدل على ذلك قوله : « إن الحقائق الروحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية . وكل إنسان له من القدرة على أن يدرك الحق حينما يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغى أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلا ، فقال : « كيف يمكن أن تؤمن بشىء إذا لم تكن ترى أنه حق أو غير حق ؟ » .

ولعل أطرف وأعجب ما فى حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثير من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذلك بأنه عندما عدل فى منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخليقة كما وردت فى (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عانى تجربة عرضت له فيها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبيهة بتلك التجارب التى وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس فى سبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عندما كان يرعى غنم أبيه فى فنى دريتون (Fenny Drayton) ، وللقديس أوغسطين ، وللقديسه تريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الروحية المطهرين المرموقين الذين خلدت أسماؤهم وآثارهم وتراثهم الروحى على مر السنين ، وكانت لهم فى حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم

البعيدة ، سواء فى نفوس معاصريهم أو فى تاريخ الأجيال التى تعاقبت بعد عصورهم ؛ وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التى كانت تنطوى على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويدنبرج من هذه الناحية لم يكن بدعاً فيا عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات، وإنما كان مثله فى هذا كله كمثل أى من هؤلاء .

وإذا كان ذلك كذلك ، فماذا كان إذن لسويدنبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أداته فيا وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويدنبرج من جلاء بصرى وقدرة على الرؤية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ومخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء .

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم فى جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خمسة عشر شخصاً ، وبينا هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نيرانه فى أستوكهلم التى تقع على بعد مائتى ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النيران قد أخذت أخيراً بتجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ؛ وروى أيضاً أن مدام مارتيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى إيصال استلام من صائغ ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الايصال إذ استكشفه فى درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوفى ، وذلك بحضرة كثير من شهود العيان . على أن موضوع الرواية الثانية ، وإن كان متصلا إلى حد ما بملكة الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل فى باب مخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء . ومهما يكن من شىء فقد شهد كانت الفيلسوف الألمانى بالواقعتين ، إذ نظر إلى نفسه على أنه طرف يعنيه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعزفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الضعف الميال إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألمانى إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن « مكاشفات صاحب الرؤى » (Träume eines Geistersehers) ؛

وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن جون وسلى (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبئه فيها أن وسلى يرغب فى لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً فى تاريخ معين . ولكن سويدنبرج رد بأنه لن يستطيع الوفاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع فى التاسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٢ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذى اقترحه وسلى موعداً للقاء ؛ وقد توفى سويدنبرج بالفعل فى اليوم الذى تنبأ به . وليس من شك فى ان هذه واقعة من الوقائع العجيبة الغريبة التى تنسب إلى سويدنبرج ، والتى من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد .

وفضلا عن هذا كله فان لسويدنبرج رحلات سماوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السماء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السماوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السماوية الغريبة نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يرويها هو عن نفسه ؛ ومنها ما كان مثاراً للقيل والقال فى زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال محلا للتفسير والتأويل فى ضوء الدراسات الروحية والنفسية فى زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، ونترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى فرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

(٣)

آثار سويدنبرج

تبينا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً فى شخصيته ، ومتنوعاً فى نشاطه ؛ ولا بد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية فى مختلف نواحى العلم والعمل . وهنا يتساءل السير أوليفر لودج قائلا: ماذا لكل هذا العمل : وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من ثمرة ؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله : إن النتيجة الأولى هى طائفة من التعاليم العلمية التى وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذى يضعها فى المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، وتنم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كتلك التى يقول فيها مثلا : « إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه فى العين تركيباً آلياً خاصاً يمكن عن طريقه أن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولا سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شىء ؛ وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة . وكانت النتيجة الثانية هى طائفة من التعاليم الفلسفية واللاهوتية ، يتبين منها أن سريان الألوهية فى الخلق كله ، وأن شخصية الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدنبرج بدقة ، فضلا عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحيم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثانى عشر فى منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً فى الكلية الملكية للمناجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية فى السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية فى الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعنى به هو التطبيقات العملية للعلم .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسيرته أيضاً أنه عندما نشر فى سنة ١٧٣٤ مؤلفاته فى الفلسفة وفى المعادن (Opera philosophica et mineralia) . ومصنفه الصغير عن اللامتناهى والعلة الغائية للخلق . عرفت قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرته ، على أنه فيلسوف من الطراز الأول . وذلك فى أرجاء أوربا كلها .

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله . أنه حوالى سنة ١٧٣٤ أيضاً أقبل على دراسة علم النفس . وبدأ بحوثه فى طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه فى هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تتفق فى وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية فى تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيما بين سنتى (١٧٤٠ — ١٧٤١) كتابه (Economia regni animalis) ، كما أخرج فيما بين سنتى (١٧٤٤—١٧٤٥) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويدنبرج من بحوث عدة فى كثير من المسائل العلمية التى لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة فى تاريخ العلوم ونتائجها : فقد كتب بحثاً فى براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر فى السويد ومن القوة الهائلة للمد والجزر فى العصور الأولى ، وبحثاً آخر فى محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفى هذا البحث يعرض نظرية فى الصور والقوى التى لجزئيات الأجسام محاولا أن يحل العقد الكيماوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل لبحثه فضل السبق على نظرية دالتون الذرية ؛ ناهيك بأن لسويدنبرج بحوثاً فى حساب التفاضل والتكامل ، وفى السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ الفروض الخاصة بتلك السدم .

على أن إنتاج سويدنبرج العلمى والفلسفى ، وإن

كان على هذا الوجه الذى رأيت من الغزارة والبراعة ، فان تراثه الروحى فى ميدان الدين واللاهوت والتصوف الفلسفى ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلا عما يمتاز به من عمق ودقة وروعة : فقد كتب عن السماء وأسرارها ، وعن الفردوس والجحيم ، وعن حكمة الحب الإلهى وحكمة الحكمة الإلهية ، وعن حكمة العناية الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بينهما ، وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير تارة ، وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق التى انطوت عليها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من المسائل الدينية والروحية واللاهوتية التى تشهد آثاره المؤلفة فيها كما تشهد آثاره المؤلفة فى المسائل العلمية والفلسفية ، بأنه لم يكن عالماً بارعاً فى العلم فحسب ، ولا فى الفلسفة فحسب ، ولا فى اللاهوت فحسب ، ولا فى سيرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما كان عبقرياً فذاً فى هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر ما تكون فى قدرته الفائقة على الجمع بين النقيضين ، والتأليف بين الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف أهم آثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً يجمعها ويؤلف بينها على الوجه التالى :

(أ) آثار علمية وفلسفية : ومما يندرج تحتها :

١ — الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٢ — اللامتناهى والعلة الغائية للخلق سنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ — تدبير مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

٤ — مملكة الحيوان سنة ١٧٤٤ — ١٧٤٥

(Regnum Animale, 1744-1745)

ولعل من آثار سويدنبرج التى نشرت بعد وفاته ما يلى :

٥ — المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية والفلسفية سنة (١٨٨٢ — ١٨٨٧) .

٦ — النفس أو علم النفس العقلى سنة ١٨٨٧ .

ولهذين الكتابين ترجمة إنجليزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم ما يلى :

٧ — الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية للأستاذ أ. ج ناثورست A. G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨ — الكوسمولوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف . آرهينيوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : ومما يندرج تحتها :

١ — أسرار السماء سنة ١٧٤٩ — ١٧٥٦

(Arcana Coelestia, 1749-1756)

٢ — الفردوس والجحيم سنة ١٧٥٨

(De Coelo et Inferno, 1758)

٣ — الحكمة الملائكية للحب الإلهى والحكمة الإلهية سنة ١٧٦٣

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapiantia, 1763).

٤ — الحكمة الملائكية للعناية الإلهية سنة ١٧٦٤ .

(Sapienta Angelica de Divina Provendentia, 1764)

٥ — سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦

(Apocalypsis Revelata, 1766)

٦ — علاقة النفس والبدن سنة ١٧٦٩

(De Commercio Animae et Corporis, 1769)

٧ — الدين المسيحى الحق سنة ١٧٧١

(Vera Christiana Religio, 1771)

ومن بين رسائل سويدنبرج اللاهوتية التى نشرت بعد وفاته يعد ما يلى أهمها :

٨ — سفر الرؤيا مشروحاً ١٨١١ — ١٨١٥ .
(Appocalypse Explained, 1811-1815)

٩ — المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ — ١٩٠٢ .
(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

ومما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

(٤)

الحب والحكمة الالهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الذى يعد بحق من أهم كتب سويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدلها على مذهبه فى نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى بهذا الكتاب كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » الذى اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذه الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل الفلسفية والصوفية ، وهما مسألة الحب الإلهى من ناحية ، ومسألة الحكمة الإلهية من ناحية أخرى ؛ وهو لا يعرض لها من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الالهيين فى ذاتهما وحقيقتهما وطبيعتهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدءان أصليان للخلق ، ولما فى العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورقائق روحية ، وظواهر مادية أيضاً .

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج فى أن صاحبه كتبه باللاتينية ، كما كتب تلك الآثار بهذه اللغة ، وقد ترجم إلى الإنجليزية ، وراجعه الأستاذ ف . بايلى F. Bayley ، معولا فى هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعياً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التى اشتمل عليها الكتاب ، والتى يرجع منشؤها إلى استعمال سويدنبرج لبعض الألفاظ والعبارات استعمالا اصطلاحياً ، أو رمزياً قوامه الإشارة والكناية والمجاز حتى إذا تهيأ له حظ موفور من التغلب على هذه الصعوبات ، وتذليل تلك العقبات ، جاءت الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع فى مزالق الزلل ومآزق اللبس أو الغموض أو الابهام ، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فاذا هم يبعدون فى ترجمتهم عن المعانى التى يعنيها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ، وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والذوق ، بحيث تراعى المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال فى الترجمة إنه لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان .

ويقع كتاب سويدنبرج عن « الحب والحكمة الإلهين » فى خمسة أجزاء ، سأحاول فيما يلى أن أقدم بين يدى قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيباً عليها ، بما يبين خطر الكتاب وأثره فى هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التى يتألف منها كل جزء ، والتى يختلط فيها العرض الفلسفى والنظر العقلى والدليل المنطقى بالذوق الصوفى والإيمان الدينى والوجد الروحى حتى لا تكاد ندرى فى كثير من المواطن هل نحن مع فيلسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفى ثيوزوفى من أرباب الذوق والعيان :

١ — ففى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فيبين حده وماهيته ، كما

يبين المعانى المختلفة التى ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنسانى والحب الإلهى ، والصلة بين هذا الحب الإلهى وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنسانى وبين الحياة الإنسانية من ناحية أخرى ، وأثر كل من الحبين فى الإنسان والكون ، وفيما يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويدنبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عين الحياة .

وليست الذات الإلهية هى عين الحب فحسب ، ولكنها هى عين الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهى منفصلا عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهى ؛ بل إن مثل الحب الإلهى والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ، لهما وجود واحد يتحقق فى حقيقة واحدة متفردة ، ويحقق فى الوجود الذى يتجلى فى الكون حقائق متكثرة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين يجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لهما تجليات فى الموجودات الأخرى التى يرجع خلقها إليهما ، ويستمد نموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التى فى الكون قد خلقها الحب والحكمة الالهيان اللذان يتمثلان ويتحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التى فى الكون المخلوق إنما هى قوابل للحب والحكمة الإلهيين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الإلهى متجلياً فى كل شىء ، بل أن يكون هو هو عينه فى أعظم الأشياء وأقلها ؛ وليس معنى هذا أن الإلهى له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان؛ بل إن الإلهى يملأ المكان كله فى الكون منفصلا عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان فى الزمان كله .

٢ — وفى الجزء الثانى يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول فى الحب والحكمة الإلهيين ، وفيما يصدر عنهما من فيض سواء فى عالم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزى مجازى يصطنع فيه التشبيهات والكنايات التى قد يسرف فى بعضها حيناً ، وقد يغمض فى بعضها حيناً آخر ، فاذا معانيه تكاد أن تخفى وتغمض ، فلا نكاد نتبين ماذا يعنى على وجه التحقيق من هذه الكنايات وتلك التشبيهات التى يقوم عليها أسلوبه الرمزى المجازى :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان فى العالم الروحى كأنهما شمس ؛ ومن هذه الشمس التى هى مظهر الحب والحكمة الإلهيين تنبعث الحرارة والضوء ؛ وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكنها شمس روحية ، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هى الله ؛ ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهيين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحيين يفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شىء واحد ، مثلهما فى هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادى ، وهى شمسنا المرئية المحسوسة ، وشمس العالم الروحى ، وهى شمس الملائكة التى لا ترى ولا تحس ؛ وكما أن شمس العالم الطبيعى بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحى بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة فى العالم الروحى إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقى الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس على هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التى تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق فى العالم الروحى هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يتلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم ، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم .

ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهيين يصدران عن الله كأنه الشمس التى تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء فى السماء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سويدنبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهى أو الروح القدس . وإذا كانت الشمس هى الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهيين ، فقد خلق الله الكون وكل شىء فى الكون بواسطة تلك الشمس .

على أن سويدنبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعى وبين شمس العالم الروحى ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعتها بأنها ميتة ؛ وإذ كانت الطبيعة تستمد أصلها من هذه الشمس الميتة ، كانت الطبيعة هى الأخرى ميتة ، على حين أن شمس العالم الروحى حية ، وفياضة بالحياة فى العالم الروحى الذى هو من أجل هذا عالم حى .

وينتهى سويدنبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هى أن كل الأشياء ، وقد فاضت من الحب الإلهى ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، وهما عين الذات الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣ — وفى الجزء الثالث يصور سويدنبرج مذهبه فى الإنسان ، وفيما للإنسان من نفس ، وفيما لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق فى بعضها الحق والخير فاذاهى تنعم بالفردوس ، وتحقق فى بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هى تشقى فى الجحيم :

ولما كان سويدنبرج يرى أن كل شىء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير أو الشر فانما يكون فيها من خيرية أو شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاهما عن الذات الإلهية التى هى المنبع الفياض بالحب والحكمة الإلهيين ، فهو قد قدم بين يدى مذهبه فى الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة فى حظها من الكمال بمقدار تفاوتها فى حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلما كانت المرتبة أعلى ، كان كمالها أعظم ؛ وهو قد رأى أيضاً أن ثمة فى كل نظام مراتب عليا ومراتب دنيا ، وأن المرتبة القصوى تنطوى على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون فى أقصى كمالها وقوتها ، وذلك فى المرتبة القصوى التى تحتويها وتشتمل عليها .

ومن ثم انتهى سويدنبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تتفتح أبوابها له على التعاقب حتى يدخل فيها ، ويحل بها ، وأنه على قدر ما تتفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهى أكملها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن النور الروحى يفيض على الإنسان إبان حلوله فى تلك المراتب ، وتحققه بها ؛ ولا يمكن للإنسان أن يتم له شىء من هذا التحقق أو ذلك الحلول فى أقصى تلك المراتب وأكملها إلا أن يتجنب الشرور ، ويتنكب الآثام ، ويشهد الله ، وعندئذ يصبح الإنسان الذى يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعى الذى تغلب عليه شهواته ، وتصدر عنه أفعاله بمقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هى هذه المراتب الثلاث التى تمر بها النفس الإنسانية فى صعودها إلى الله ، فهى تبدأ عند سويدنبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتهى

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية المرتبة الطبيعية للنفس تتضمن المرتبتين الآخريين وتشتمل عليهما ، فان لها معهما رد فعل مضاد ، بمعنى أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا متفتحتين أمام النفس ، فهناك تحصل المقاومة ؛ أما إذا كانت هاتان المرتبتان متفتحتين ، فهنالك تعمل النفس على الصعود إليهما والدخول فيهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الخيرة والشريرة ، فقد فسر سويدنبرج ذلك بأن للنفس ملكتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى هي التعقل ؛ وأنه على قدر إحسان استعمال هاتين الملكتين يكون صدور الخير ، كما أنه على قدر اساءة استعمالها يكون صدور الشر . وهذا يعني أن كلا من الإنسان الخير والإنسان الشرير حائز لهاتين الملكتين ، إلا أن أحدهما يتميز باحسان استعمالها ، على حين أن الآخر يتميز باساءة استعمالها : فهذا يستعملهما تأييداً للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحقاقاً للحق وتحقيقاً للخير . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان الحق والخير ، ويتميزان عنهما ، لأن الباطل والشر شيطانيان وسفليان ، على حين أن الحق والخير إلهيان وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عن فكرته الأخلاقية في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها بالشرور ، وبما يجانسها من ألوان الباطل ، فانما هي صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية وقد تلقت الحب والحكمة وامتلأت بهما ، وصدرت عنهما ، في صورة مضاهية للفردوس .

٤ — وفي الجزء الرابع يعرض سويدنبرج ما تصوره من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين هذا الكون المخلوق وبين الله الخالق :

فسويدنبرج يرى أن الله وهو رب الكون منذ الأزل ، قد خلق من ذاته الكون وكل ما فيه ، ولم يكن خلقه لهذا الكون من لا شيء . على أن هناك واسطة بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من ذاته شمس العالم الروحي ، ومن هذه الشمس خلق الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن في الله الذي هو منذ الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هي عين الرب : الحب الإلهي ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهي ؛ وأن هذه الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التي تفيض منها ، وتظهر خارج شمس العالم الروحي .

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف منها الأرضون ، ليس فيها ثمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها : ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل عمله فيهما ، وتظهر آثاره عليهما ، وإحدى هاتين الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة الحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعمق من عبارات سويدنبرج أن للأشياء المرئية في الكون المخلوق دلالتها على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي شيء ؛ ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء .

٥ — وإذا كان سويدنبرج قد أفرد لكل موضوع من موضوعات فلسفته التيوزوفية جزءاً من الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ، إلا أنه في الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب يكاد أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب عليها كلها ، وأن يخرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ، بحيث يكون التفسير الذي تنطوي عليه هذه الخلاصة قائماً على المبدأين الرئيسيين اللذين جعل منهما موضوعاً

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهي من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى : فها هنا فى هذا الجزء الخامس نجد كلاماً عن الله وحبه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقه وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلا عن ذلك ما نجده فى هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورؤيته :

فهو يحدثنا بادئ ذى بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات تعينه على تلقى الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الخير والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهى ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوتى ، والصوفى التيوزوفى المتفلسف ، لم يكن هنا بمعزل عن سويدنبرج العالم الطبيعى صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثيرة لا سيما ما كان له من هذه المباحث والنظريات فى الفسيولوجيا والتشريح : فهو يزعم أن الإرادة والعقل يوجدان فى المخ كله ، وفى كل جزء من أجزائه ، ومن ثم فى البدن كله ، وفى كل جزء من أجزائه ، وأن الحياة فى جملتها وفى تفصيلاتها إنما هى كما كانت فى أصلها الذى يعنى أن الحياة تتدفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلا بين الإرادة والقلب ، وتقابلا آخر بين العقل والرئتين ، وأن كل الأشياء التى فى النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التى فى البدن ترجع إلى القلب والرئتين ، ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل .

فكل أولئك وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية فى الفلسفة الطبيعية والنفسية والخلقية والميتافيزيقية قد تناوله سويدنبرج فى كتابه « الحب والحكمة الالهيان » الذى قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الخمسة . وليس من شك فى أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفى ، وبما يعبر عنه من منزع روحى ، وبما اصطنعه فيه مؤلفه من منهج علمى عقلى ذوقى فى آن واحد ، يمكن أن يعد فى مقدمة مصنفات سويدنبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بنوع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التى عملت عملها ، وآتت أكلها فى تراث الإنسانية ، سواء فيما خلفه العلماء والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك التراث ، أو فيما كان له من آثار متجددة فى حياة أولئك وهؤلاء .

ومهما يكن فى أسلوب سويدنبرج فى هذا الكتاب من غموض وإبهام فى بعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضمائرنا فيما قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التى تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التى تغمض على الفهم ، والدقائق التى تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نحل الكتاب فى محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه فى موضعه من عباقرة الإنسانية .

(٥)

شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب « الحب والحكمة الالهيان » لسويدنبرج ، أختم بها هذا البحث ، ولعل فى إيرادها ما يعين على فهم بعض النواحى التى أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تذوق بعض الحقائق التى عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى ابراز أسلوب

المؤلف وطريقته فى التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية ثالثة :

— أ —

الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

١ — الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحب : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ فى الحديث العادى ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان يحبنى ، والملك يحب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج يحب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ؛ أو أن هذا الشخص أو ذاك يحب وطنه ومواطنيه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء اللاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلى ، إلا أنه يندر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة متمايزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيؤثر فينا . فالإنسان جاهل جهلا تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التى ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلهما أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبارات التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الاطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما تخمد جذوة الحب ، أفلا تخمد أيضاً جذوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حية عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن فى العاطفة ؟ إن الرجل الحكيم يدرك هذه الوقائع على أن الأمر فيها أمر تجربة ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٢ — لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هى الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها فى الفكر ؛ ومع ذلك فان الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون فى كثير أو قليل داخلياً ، وكذلك يمكن أن يكون فى كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذى هو فى أعمق أعماقه عبارة عن إدراك ، هو بالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط سنتناول فيما بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣ — لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس فى العالم فمن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هى ، كما كانت ، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما تزداد فى الربيع ، فان نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هى قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعانى أنها تعيش ؛ ولكن عندما تنقص الحرارة فى الخريف والشتاء ، فان النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل . وكذلك الشأن فى حب الإنسان ؛ إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب كذلك حاراً .

— ب —

الله وحده هو عين الحب لأنه هو عين الحياة

٤ — الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوابل له الحياة . وهذا سيبين على وجه التمام فى المصنفات التى تدور على العناية الإلهية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذى هو إله الكون لا مخلوق ولا متناه ، على حين أن الملائكة والإنس كائنات مخلوقة ومتناهية . ولأن الرب

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهري يطلق عليه اسم « ياهوا » "Jehovah" ، وهو عين الحياة ، أو الحياة عينها . ومن اللامخلوق واللامتناهي الذى هو عين الوجود وعين الحياة ، لا يمكن أن يخلق إنسان خلقاً مباشراً ، لأن الإلهي واحد ولا منقسم ؛ ولكن الإنسان يجب أن يخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومتناهية ، مكونة على وجه يمكن معه للالهي أن يقر فيها . ومن حيث أن الإنس والملائكة قد خلقوا هكذا ، فإنهم قوابل للحياة . ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن يمعن في الضلال إلى حد يرى معه أن له حياة فطرية ، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها ، فلا مناص له عندئذ من أن يرى أنه إله . إنه لوهم محض أن يخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية ، ولو أنه يشعر كأنه هو الذى يفعل . ذلك بأن العلة الأولى تدرك على أنها مندرجة في العلة الآلية فحسب . وإذ كان الله هو الحياة عينها ، فهو نفسه يقول في (إنجيل يوحنا : الأصحاح الخامس ، الآية ٢٦) : « كما أن للأب حياة في ذاته ، فهو كذلك قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته » ؛ وهو يصرح كذلك بأنه « عين الحياة » (إنجيل يوحنا : الأصحاح الحادى عشر ، الآية ٢٥ ؛ الأصحاح الرابع عشر ، الآية ٦) . أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في (فقرة ١ ، ٢) ، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عين الحياة ، فهو كذلك عين الحب .

٥ — على أنه لكي يكون هذا مفهوماً على وجه التمام ، فلا بد من معرفة الحقائق التالية : لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره ، أعني الحب الإلهي ، فانه يظهر للملائكة في السماء كأنه شمس ، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء . والحرارة الفياضة ها هنا هي في جوهرها الحب ، والضوء في جوهره هو الحكمة . والملائكة على قدر ما هم مهيأون لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحيين ، فانما هم تجسيمات للحب والحكمة ، وليسوا كيفما كان صادرين عن أنفسهم ، بل عن الرب . هذه الحرارة وهذا الضوء الروحيان لا يتدفقان في الملائكة ولا يؤثران فيهم فحسب ، بل هما يتدفقان في الإنس ويؤثران فيهم أيضاً ، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها ؛ وقدرتهم على فعل ذلك تتوقف على درجة حبهم للرب ولجيرتهم. هذه الشمس ذاتها ، أو الحب الإلهي ، ليست قادرة بحرارتها وضوئها على أن تخلق أى أحد خلقاً مباشراً من ذاتها ، لأن أى أحد يخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره ، الذى هو الرب في ذاته ؛ ولكنه يستطيع أن يخلق كائنات من جواهر وموادمكونة على وجه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عينها والضوء عينه ؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضبط في أنها لا تستطيع بحرارتها وضوئها التوليد في الأرض مباشرة ، بل بواسطة مواد في التربة التي يمكنها أن تعمل عملها فيها بحرارتها وضوئها فاذا هي تولد الإنبات . ويمكن أن يتبين من الكتاب الموسوم (الفردوس والجحيم = Heaven and Hell : ١١٦ — ١٤٠) أن حب الرب الإلهي ينظر إليه كأنه شمس في العالم الروحي ، وأن الحرارة والضوء الروحيين اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة ، إنما ينبعثان من هذه الشمس .

٦ — وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة ، ولكنه قابل للحياة ، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولداً للحياة ، بل هو تولد لمحض صورة أولية فحسب قابلة للحياة ؛ وإلى هذه الصورة من حيث هي نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة في نسقها ورتبها .

الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة

(٢٨) إذا أنت ألممت إلماماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف ، واستقصيت في شيء من التسامى بالنفس ،

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواء ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء في حياة الإنسان ، فان كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقياً أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلا عنهما . وكذلك هو الشأن فى كل شيء يتعلق بحياة الإنسان المركب ، الذى قيل عنه آنفاً أنه جماعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكى . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقى ، تجدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصلين لها ، ليست شيئاً .

٢٩ — ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن للحب والحكمة وجوداً مشتركاً فى ذات الله ؛ لأن الله يحب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التى تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشياء فيه هى الحكمة عينها متجلية فى نظام متسق ، لأن كثرة محتوياته التى لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال بحيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذى من أجله يمكنها أن تتماسك معاً ، وأن تبقى محافظاً عليها إلى الأبد .

٣٠ — من حيث أن الذات الإلهية عينها هى الحب والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، يحصل من إحداهما على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التى يحصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التى تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهى . وكون أحد من الناس ليس حكيما حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا يجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لها عن أن تعملا عملهما ؛ وليس العقل والإرادة جوهرين ها هنا ، ولو أنهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فان هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنسانى ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقلى ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين فى وضوح أن الإلهى يلازم الإنسان فى هاتين الملكتين اللتين تمكنانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد فى كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغى ؛ فذلك ما قد علمتنيه التجارب الكثيرة التى ستجدها مدونة على نطاق أوسع فى موضع آخر .

٣١ — من حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء فى الكون صلتها بالخير والحق ؛ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فيما بعد .

٣٢ — ومن حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ، حياً أو غير حى ، قوامه من الحرارة والضوء ؛ ذلك بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ، ومن ثم كانت الحرارة الروحية هى الحب ، وكان الضوء الروحى هو الحكمة . على أنك واجد من هذا أيضاً مزيداً فيما بعد .

٣٣ — تنبعث من الحب والحكمة الإلهيين ، اللذين هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فالعواطف تنبعث من الحب الإلهى ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكراً : لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصدران اللذان تصدر عنهما حياته كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد منهما : فالمتع تنشأ من حبه وقد استثير ، واللذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير . أما وأن الإنسان قد خلق قابلا للحياة ، وأنه يقبلها بقدر حبه لله ، وأنه بحكم هذا الحب حكيم ، بمعنى أنه كذلك على قدر ما يجد من البهجة فيما

يرد من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التى هى الذات الخالقة ، هى الحب والحكمة الإلهيان .

ـ د ـ

الفرق بين الإنسان الروحى والإنسان الطبيعى

٢٥١ ـ ليس الإنسان انساناً بما له من وجه وبدن ، بل بما له من عقل وإرادة ، ومن هنا كان المراد بالإنسان الطبيعى والإنسان الروحى عقل الإنسان وإرادته ، اللذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان الطبيعى من حيث العقل والإرادة هو ـ كما كان ـ عالم طبيعى يمكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm والإنسان الروحى من حيث العقل والإرادة هو ـ كما كان ـ عالم روحى يمكن أن يسمى بالعالم الروحى أو العالم العلوى . أما وأن الإنسان الطبيعى يضاهى العالم الطبيعى ، فبين أنه يحب ذلك العالم ، وأن الإنسان الروحى يضاهى العالم الروحى ، فبين أنه يحب الأمور الروحية والعلوية . وفى الحق إن الإنسان الروحى يحب كذلك العالم الطبيعى ، ولكن على نحو ما يحب السيد خادمه الذى يصطنعه لقضاء حاجاته ؛ وبحسب ما يقضى من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعى أيضاً يكون ـ كما كان ـ روحياً ، ويصبح محساً للبهجة المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً كهذه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ؛ وإذن فالإنسان الروحى يحب ألوان الحق الروحية حباً ، لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها أيضاً ، على حين أن الإنسان الطبيعى يحب أن يتشدق بهذه الألوان من الحق ، وأن يتصرف على هذا النهج جاداً فى طلب المنافع . وهذه التبعية نتيجة لازمة لاتحاد العالمين الروحى والطبيعى ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل فى العالم الطبيعى ، يستمد أصله من العالم الروحى ؛ ولهذا فمن البين أن الإنســـان الروحى يتميز جملة من الإنسان الطبيعى ، وأنه ليس ثمة صلة أخرى بينهما أكثر من تلك التى توجد بين العلة والمعلول .



الموسيقى الكبير للفارابي

بقلم

الدكتور محمود احمد الحفنى

أبو نصر الفارابى

٢٦٠ — ٣٣٠ هـ

اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى، نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث ولد بها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ويجدون فى الحكمة والعلوم غذاءً لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد حيث كانت مهد الحضارة فى العصر العباسى .

وكان ينطق بعدة لغات ويجيد اللسان التركى ، فتعلم العربية وأتقنها غاية الاتقان حتى لم يكن يُعرف بأيهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل إلى مدينة حران وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم النصرانى ، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق أيضاً ، ثم عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناول جميع كتب « أرسطو » فى المنطق ، وبرع فى تفسير معانيها وأغراضه فيها ، حتى قيل إن كتاب « النفس » لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفارابى : « إنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة ونظر فى صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة الفارسية مما جعله إماماً فى العلوم النظرية والموسيقى ، إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهى لغة الأدب والدين والطب ؛ فكان فيلسوفاً عالماً حكيماً ، جديراً بأن يلقب بالمعلّم الثانى أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبى النفس متواضعاً متجنباً عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سيرة المتقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ، وكان فاضلا تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ فى كتابه : « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

قال : « اللهم إنى أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل يا قديماً لم يزل أن تعصمنى من الزلل ، وأن تجعل لى من الأمل ما ترضاه لى من عمل ، اللهم امنحنى ما اجتمع من المناقب وارزقنى فى أمورى حسن العواقب تنجح مقاصدى والمطالب يا إله المشارق والمغارب رب الجوار الكنس السبع التى انبجست عن الكون انبجاس الأبهر من الفواعل عن مشيئته التى عمت فضائلها جميع الجوهر ، اللهم البسنى حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء ، اللهم انقذنى من عالم الشقاء والفناء واجعلنى من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذى لا إله إلا أنت علة الأشياء ونور الأرض والسماء ، امنحنى فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسى بأنوار الحكمة وأوزعنى شكر ما أوليتنى به من نعمة ، أرنى الحق حقاً والهمنى اتباعه والباطل باطلاً واحرمنى اعتقاده وإسماعه ، هذب نفسى من طينة الهيولى إنك أنت العلة الأولى :

يا علة الأشيـــاء جمعاً والذى
كانت به عن فيضه المتفجّر
ربّ السموات الطبـــاق ومركز
فى وسطهن من الثرى والأبحُر
إنى دعوتك مستجيراً مذنبـــاً
فاغفر خطيئة مذنب ومقصّر
هذب بفيض منك رب الكل من
كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجنّى من التخليط وتقواك حصنى من التفريط انك بكل شئ محيط ، اللهم انقذنى من أسر الطبائع الأربع وانقلنى إلى جنابك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التى بينى وبين الأجسام الترابية والهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لإيجاد نفسى بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسى وآثر بالحكمة البالغة عقلى وحسى واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى ، اللهم الهمنى الهدى وثبت إيمانى بالتقوى وبغّض إلى نفسى حب الدنيا ، اللهم قوّ ذاتى على قهر الشهوات الفانية وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية فى جنات عالية ، سبحانك اللهم سابق الموجودات التى تنطق بألسنة الحال والمقال إنك المعطى كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود فيها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات فيها والأعراض مستجقة بآلائك شاكرة فضائل نعمائك ، سبحانك اللهم وتعاليت ، إنك الله الأحد المفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، اللهم إنك قد سجنت نفسى فى سجن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ، اللهم جسّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التى هى بك أليق والكرم الفائض الذى هو منك أجدر وأخلق ، وأمّن عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوى ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسى وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعّال وابسط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل ما قوّاها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل ، الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، اللهم أرِ نفسى صور الغيوب الصالحة فى منامها وبدّلها من الأضغاث برؤيا الخيرات والبشرى الصادقة فى أحلامها وطهرها من الأوساخ التى تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأنزلها فى عالم النفوس المنزلة الرفيعة ، الله الذى هدانى وكفانى وآوانى » .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية فى نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبى عن روحه النبيلة الطاهرة ، التى تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبى أصيبعة : « حدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة رحمه الله ، أن الفارابى توفى عند سيف الدولة بن حمدان فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد فى أيام المقتدر ، وكان فى زمانه أبو البشر متى بن يونان ، وكان أبين من أبى نصر وأبو نصر أحدّ ذهناً وأعذب كلاماً ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المروزى ، وتوفى أبو البشر فى خلافة الراضى فيما سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ هـ ، وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزى قد تعلما جميعاً من رجل من أهل مرو » .

وقال القاضى ساعد بن أحمد بن ساعد فى كتاب التعريف بطبقات الأمم ، « إن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، فبذّ جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرّف صورة القياس فى كل مادة منها فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدّم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى (أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه) ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرّف بالمعانى المشتركة جميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ، ولاسبيل إلى فهم معانى (قاطيفوراس) وكيف هى الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا فى العلم الإلهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطوطاليس فى مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة .

ثم له بعد ذلك كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

وقد ظل « الفارابى » معظم أيامه ببغداد مكبًّا على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر فى كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه فى بغداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف الدولة أبو الحسن على بن عبدالله بن حمدان التغلبى ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان موثراً له .

قال ابن أبى أصيبعة : « نقلت من كلام لأبى

نصر الفارابى ، فى معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إيثار الحكمة ، وهو فى لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها الإيثار ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو المؤثر للحكمة ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل المؤكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة » .

وللفارابى ، مؤلفات عديدة أكثرها فى المنطق ، شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهى :

كتاب القياس ، ويسمى أنالوطيقا الأولى .

كتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية .

كتاب الجدل .

كتاب العبارة .

كتاب المقولات العشرة .

كتاب المغالطة .

كتاب الخطابة .

كتاب السماع الطبيعى .

كتاب السماء والعالم .

كتاب الآثار العلوية .

وله شرح كتاب « المجسطى » فى علم الهيئة لبطليموس الفلكى ، وشرح كتاب « أيساغوجى » لفرفوريوس فى المنطق ، وشرح المقالتين الأولى والخامسة من كتاب إقليدس فى الهندسة ، وجوامع كتاب النواميس لأفلاطون .

وله أيضاً كتب كثيرة فى المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية نذكر منها :

كتاب المختص فى المنطق .

كتاب الألفاظ والحروف .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلداً .

كتاب المدخل إلى علم المنطق .

كتاب المقاييس .

كتاب مختصر الفلسفة .

وكلام فى معنى الفلسفة .

كتاب فى المدخل إلى الهندسة الوهمية .

وكلام فى الشعر والقوافى .

وكلام فى حركة الفلك .

مقالة فى صناعة الكيمياء .

وكلام فى الجوهر .

كتاب فى الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطو .

كتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهى .

كتاب فى إحصاء العلوم وترتيبها .

كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبتذلة ، والمدينة الضالة .

ومن مؤلفات الفارابى فى صناعة الموسيقى :

كتاب الموسيقى الكبير ، ألفه للوزير أبى جعفر المنصور محمد بن القاسم الكرخى .

كتاب فى إحصاء الإيقاع .

كتاب فى النقلة مضافاً إلى الإيقاع .

وكلام فى الموسيقى .

وأما الكتب التى طبعت أو ترجمت من كتب الفارابى ، فهى :

« آثار أهل المدينة الفاضلة » ، عنى به « ديتريش » الألمانى وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م ، وطبع بمصر سنة ١٣٢٤ هـ .

« الرسالة الفارابية » وتليها مقدمة وملاحظات باللغة الألمانية ، عنى بها « ديتريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠م

« كتاب المجموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

« مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٨هـ .

« كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية الأستاذ « لاند » ، فى أعمال المؤتمر الشرقى السادس

بليدن سنة ١٨٨٤ م ، وترجم الكتاب بأكمله إلى اللغة الفرنسية بعناية البارون « دى ارلنجيه » فى جزءين ظهر أولها سنة ١٩٣٠ قبيل وفاته بتونس سنة ١٩٣٢ ، وظهر الجزء الثانى سنة ١٩٣٥ بعد وفاته .

كتاب « إحصاء العلوم » ، عنى به المستشرق دكتور « هنرى فارمر » ، وعلق عليه وطبع منه الجزء الخاص بعلم الموسيقى فى ليدن سنة ١٩٣٥ م ؛ وكذلك عنى بنشره الدكتور عثمان أمين .

وأكثر الكتب التى ألفها الفارابى ، إما أنها فقدت أو أنها لا تزال فى الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه فى شتى العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفارابى فى صناعة الموسيقى سوى كتاب واحد ، هو المسمى « كتاب الموسيقى الكبير » ، الذى يعد بحق أعظم مؤلف فى علم الموسيقى وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وقتنا هذا .

وعلى الرغم من شهرة الفارابى فى الفلسفة والمنطق والعلوم إلا أن شهرته اقترنت أكثر بصناعة الموسيقى والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التى تميز بها هذا الفيلسوف فى الموسيقى ، وعلى الأخص فى الأوساط التى تعنى بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذى اشتهر باسم « كتاب الموسيقى الكبير » ، فقد حكى الناس عنه أساطير اقترنت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطرائق معلومة عنده أحدثت نغماً قد يبعث على النوم تارة وعلى البكاء تارة أخرى ، أو نغماً لا يتمالك الإنسان عند سماعه من الضحك :

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا فى كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها « الفارابى » بأنها مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس الأبعاد الصوتية فى أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما يدعونا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذى لا شك فيه أن « الفارابى » ، كان يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له فى تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ، فكان يتنقل فى موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة العملية فجاء كتابه فى علم الموسيقى شاملا كاملا .

وذكر ابن جلجل فى تاريخ الأطباء أن أبا نصر الفارابى كان فى شبيبته يضرب بالعود ويغنى ، فلما التحى وجهه قال : « كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فنزع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتباً كثيرة » .

وقال ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ : « نقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى صنع آلة غريبة يسمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة ، وقال ، إن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع إلى دمشق وتوفى بها فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، وصلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلا من خاصته ، ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب ، ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ، ولم يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البتة ، ويذكر أنه كان

يخرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه ، وكان فى علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه » .

وإذ نحن تطرقنا فى حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذى اشتهر به أكثر الأمر فى صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه فى هذه الصناعة ، الذى أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه فى العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب : « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابى :

يعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية فى الموسيقى ، لم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملا مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخم له شهرة عالمية فى الأوساط التى تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المتفرد الذى سلكه المؤلف فى تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط فى عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا بسبب ضخامته وعمق معانيه وتعذر قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه فى المكتبات العامة ، وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذى يستلزم خبرة بمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلا عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلا ، ولهذه الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون بهذا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مقتطفات منه فى المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القومى فى الجمهورية العربية المتحدة فى نشر وإحياء التراث العربى فى سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح فى اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان إخراج كتاب « الموسيقى الكبير » دليلا واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرحه والتعليق عليه الأستاذ « غطاس عبد الملك خشبه » العضو الفنى بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعه وقام بتصديره كاتب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

والناظر فى هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحقاً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف فى افتتاح الكتاب : « . . . رأينا أن نجعل ما نؤلفه فى كتابين ، أولها ، افتتحناه بالأمور النافعة فى الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأشياء التابعة لأوائل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكنا فيه المسلك الذى يخصنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه ، والكتاب الثانى أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين فى هذه الصناعة وشرحنا ما غمض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد ممن عرفنا له رأياً أثبته فى كتاب ، وبيّنا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك فى تحصيل ما فى هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع فى رأيه منهم . . » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثانى الذى أشار إليه المؤلف فى مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، وربما يكون عند بعض الناس فى المكتبات الخاصة ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول بجزئيه .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزءين :

جزء فى المدخل إلى صناعة الموسيقى ، والثانى فى الصناعة نفسها .

والقسم الذى فى المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذى فى الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها فى مقالتين .

أما المقالة الأولى من الجزء الأول في المدخل ، فهى بحث فى أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولا هيئات الصناعة فى الإنسان ، فجعلها صنفين إحداهما الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن هيئة الصيغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها ثلاثة أصناف :

الألحان الملذة ، وهى التى تكسب النفس لذة وأنق مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، فى النفس .

الألحان المخيّلة ، وهى التى تفيد النفس مع ذلك تخيلات وتوقع فيها تصورات أشياء وحالها فى ذلك حال التزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهى التى تحدث عن الانفعالات فهى إما مزيدة لها أو منقصة منها .

ثم تطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية فى الإنسان وهى غريزة طبعية فى طلب اللذة أو التخييل أو الانفعال ، وهذه هى غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاويل ذات المعانى أبهى وألذ مسموعاً .

وفى نهاية هذه المقالة عرّف هيئة العالم بالموسيقى النظرية ، وهى أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب العلم النظرى على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال ارسطو فى هذا المعنى ، إن كثيراً ممن يتعاطى النظر فى الكليات لا يحس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما يحتاج فيه إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهى بحث واف لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولا ، عن الألحان التى يمكن أن تعد طبيعية للإنسان ، ويعنى بها الألحان التى عند الأمم الذين مساكنهم وعيشهم على المجرى الطبيعى للإنسان ، وقد جعل الألحان التى تعد غير طبيعية ، هى التى عند الأمم الذين مساكنهم وعيشهم فيما يلى خط عرض ٤٥° جنوباً ، وفيما يلى خط عرض ١٥° شمالا ، فهؤلاء ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم فى الألحان ، إن الألحان تلتئم عن صنفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللُّحمة فى الثياب ، والآخر بمنزلة التزاويق والاستظهارات ، فالتى هى بمنزلة السدى واللُّحمة فى الثياب هى التى بمثابة الأصول والمبادئ فى الألحان ، والتى هى بمنزلة التزاويق والاستظهارات هى النغم التى فى تزييدات الألحان لتكون كمالات للحس .

وقال : « وإذا تأملنا الألحان تأملا كثيراً وجدنا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعنى بالاقترانات اجتماع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا فى السمع أو يؤخر هذا ، وفى الاقترانات ما هى كمالات وطبيعية للأسماع ومنها ما ليس كذلك ، وفى ترتيباتها ما هى كمالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكمالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة فان كمال المقترنات فى الاقتران هو مثل ما يعرض للونى الخمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلونى الياقوت والذهب إذا اقترنا ، واللازوردىّ والحمرة إذا اقترنا ، فلنسمّ كمال الاقتران اتفاق النغم وتآخيها ، وخلافه ، تنافر النغم وتباينها ، وكمال الترتيب يتبين أيضاً فى ألوان التزاويق وفى الطعوم الواردة على الحس أولا فأولا ، وخلافه كذلك ، ولنسمّ ذلك ملاءمة الترتيب ، وخلافه منافرة الترتيب . . . » .

ثم ذكر المؤلف مراتب النغم الطبيعية ، ووصف آلة قديمة ، تسمى « الشاهرود » ، وكانت بعيدة

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فيها ، وتكلم عن المتجانسات من النغم ومناسباتها العددية ونظائرها التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظرى المجمل في تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .

واختتم الجزء الأول في المدخل بذكر الملاءمات العشرة في الصناعة العملية ، وهي :

١ ــ الملاءمة التي في تزييدات الألحان وتشبيعاتها .

٢ ــ الملاءمة التي في أزمنة ما بين النغم ذي الإيقاع .

٣ ــ الملاءمة التي في المتجانسات ، وهي نغم الجماعة المعدة لأن يؤخذ منها اللحن .

٤ ــ الملاءمة التي في التناوع ، وهو الانتقال من نوع إلى الأقرب ثم الأقرب .

٥ ــ الملاءمة التي في ترتيبات النغم ، وهو التقديم والتأخير بينهما عند اجتماعاتها لتكميل اللحن .

٦ ــ الملاءمة التي في اقترانات النغم ، وهي التي تعرف بالاتفاقات .

٧ ــ الملاءمة التي في تهيئة نغم الجماعة توطئة لما يستجد منها أولا فأولا .

٨ ــ الملاءمة التي في ترتيب أبعاد المتجانسات التي بالأربع نغم ، وهي المسماة بالأجناس .

٩ ــ الملاءمة التي في المطابقات ، وهي الانتقال بالصوت في طبقات ملائمة .

١٠ ــ الملاءمة التي في النغم ذواتها من حيث هي طبيعية في الحدة والثقل .

ثم ذكر كيف تركب الأبعاد بعضها إلى بعضها ، وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب ، فقد قسمه المؤلف إلى ثلاثة فنون ، كل منها في مقالتين .

الفن الأول : الأصول في صناعة الموسيقى ، ويسميه كتاب « الاسطقسات » .

الفن الثاني : في الآلات المشهورة والنغم المحسوسة منها وطرائق تسويات أوتارها .

الفن الثالث : في تأليف الألحان الجزئية .

أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت والنغم في الأجسام وأسباب الحدة والثقل ، ثم عرف مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد وتفصيلها وقسمتها ، وتعرض للقول في أي حدّي النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأيهما مقابلا للنغمة الأحدّ ، ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص ولا يلحق السامع كبير مضرة من أن يستعمل الإنسان في التعليم أعظم العددين في البعد لأيهما شاء من نغمتيه ، غير أنه استعمل في كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة للنغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأي ، غير أن المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحدّ ، فواضح أن العدد الأصغر في النسبة دالا على النغمة الأثقل وبالعكس .

وختم هذه المقالة بكلام مفصل في أصناف الأجناس التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها رتبتين ، أجناس قوية وأخرى لينة ، فالقوية ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ، واللينة ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أكبر نسبة من مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى منتظم متتالى ، ومنتظم غير متتالى ، وغير منتظم ، ثم بين كيف تؤخذ الأبعاد في كل من هذه الأجناس ورتبها في جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجماعات التي تتألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب

أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم الجموع صنفين منفصل ومتصل ، وهذه منها جماعات تامة وجماعات ناقصة ، وجماعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بين أسماء النغم اللاحقة فى ترتيب الجموع ، وذكر الأسماء اليونانية القديمة التى كانت تقابلها ، ثم عرف التشابه فى الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابهة الأبعاد التى نسبها متساوية وأطرافها على نسب مؤتلفة ، حتى إذا سمعت متوالية كانت ملائمة ، ثم ذكر أصناف التزيج والخلط بين النغم والأبعاد والأجناس والجماعات واستوفاها جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهى نقلة مستقيمة على التوالى .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهى نقلة مستقيمة ثم عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهى العود إلى المبدأ ، ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهى العود إلى غير المبدأ ، من النغم التى انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة فى الإيقاع ، وبين الأجناس الأصول التى منها تؤخذ الإيقاعات ، فقسمها إلى قسمين : موصّل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع الموصّل ، هو المتوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج ، والمفصّل من الإيقاع هو ما تتفاضل فيه الأزمنة .

ثم ختم المقالة الثانية بقول مجمل فى الإيقاع ، وذكر وصف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من « السنطير » ، عليها مسطرة مقسمة متحركة يمكن بواسطتها استخراج جميع النغم التى يمكن أن تحدث من جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثانى ، فهو كتاب فى الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه ، بدأ فيها أولا بذكر آلة العود ، وذكر الجمع المستعمل فى هذه الآلة ، والدساتين التى كانت تحد مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التى تلحق اتفاقات النغم فى الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف فى علم الصوت بالتردد الاضطرارى ، وبين كيف أن بعض النغم التى هى فى ذواتها متفقة قد تسمع فى بعض الآلات غير متفقة ، أو بالعكس ، وكيف أن حاسة السمع قد تختلط عليها أمر الاتفاقات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم تلها أخرى تبلغ من الثقل أقصاه ، فلا يحس بها ، أو إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تلها أخرى تبلغ من الحدة أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا يحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ فى آلة العود تمام الجمع ، فزاد فيه وتراً خامساً كان يسميه « الحاد » ، فاذا سويت هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد بأربع نغمات تحدّه النسبة ٣ إلى ٤ فان النغمة التى تسمع من دستان بنصر العود هى تمام الجمع الكامل ببعدين بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأثقل صوتاً إلى سبابة الوتر الثالث ، والثانى من سبابة الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها فى القول على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ، والمعازف التى تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ فى هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور أحدهما الطنبور البغدادى ، والآخر يعرف بالطنبور الخراسانى ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالا من الأول . وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين التى كانت تسمع فى القديم منذ الجاهلية ، وهى كانت ترتب فيها الأبعاد ترتيباً متساوى المسافات ، وصحح

مواقع الدساتين وذكر استعمال المحدثين لهذه الآلة فى ذلك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الخراسانى ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الراتبة منها والمتبدّلة ، وبين كيفية استخراجها فى هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة فى كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة فى آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث النغم فيها ومناسباتها مع أطوال المزامير وأقطارها وثقوبها .

وقد تبين من قوله ، إن المزمار البلدى أو التركى المعروف فى وقتنا هذا يشبه المزمار الذى كان يسمى قديماً بالسرناى ، أو هو على وجه التحديد .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها فى آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهى الآلات التى تستعمل فيها الأوتار مطلقة ، بحيال كل نغمة ، وبين كيف أن المزاولين لهذه الآلات أكثر إحساسا بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التى تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذى يجب أن يُسلك فيه لتسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذى يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعمله المزاولون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدتين » ، يمكن أن يرتب نغمة أسهل فى هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التى تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون هذه أكثر حاجة إلى التأمل من تلك التى يتساوى فيها بعدان .

ثم ختم هذه المقالة بقول مجمل فى الآلات التى يمكن أن يتم بها الأمر العملى أو العلمى ، أو الأمرين جميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو فى تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، فى صناعة الألحان الحادثة عن النغم باطلاق . فأوضح أولا جداول تشتمل على الأعداد الدالة على ترتيب النغم فى الأجناس جميعاً متى رتب كل منها فى جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ فى الألحان ، وجعل للانتقالات جدولا أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمنة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمنة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح فى قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون فى وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره « الفارابى » فى قوله عن الأزمنة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وختم المقالة الأولى من هذا الفن بما يجب أن يتبع فى تأليف الألحان التى تدخل فى هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثانى من الألحان وهو ما يحدث بالتصويتات الإنسانية .

تكلم أولا عن الأعراض التى تلحق النغم الإنسانية وفصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التى تعطى النغم ، وجعلها قسمين : فصول الأصوات بالكمية وفصولها بالكيفية .

فالتى هى بالكمية تختص بالحدة والثقل ، وفيما عدا هذه فهى فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات النغم .

ثم أوضح عملية الحنجرة فى الإنسان ، بسلوك الهواء فى الحلوق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التى تلحق كيفيات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التى تضيف على الأصوات كيفيات تختص بها .

ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ، وبين المصوّتات منها وغير المصوت ، وبين امتزاج المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمخفوض والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل الموزونة ، وأجزاءها وبسيط الوزن منها والمركب الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير التام ، وأول مراتب التام فى كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم مؤلفة ، وكيف تقرن حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هى الألحان المملوّة النغم والألحان الفارغة النغم ، وكيف صنعة كل منهما ، وكيف صنعة لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمين شبيهاً بأقسام الأقاويل ، فنها ما هى مفصلة ومنها ما هى غير مفصلة ، وغير المفصلة هى التى أسماها الألحان المسرودة ، ويعنى بها الألحان التى تجرى على جنس إيقاع موزون ، وإنما يمكن أن تؤخذ على إيقاع موصل كيفما اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وفصولها العظمى والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيقاعات بهذه الفصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالاتها ونهاياتها ، كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى الأمور التى بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاء وأنقاً فى المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التى تخص هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هى رئيسة الهيئة الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة ومدخلها فى الإنسانية .

ونحن ، ننقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما كتبه « الفارابى » ، قال :

« . . . ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون ملذة دائمة أبداً ، أو ملذة من غير أن يلحق الإنسان منها أذى أو كلال أو تعب أصلا ، وكانت بهذا الأمر أشبه الأشياء بالراحة ، وأفعالها التى بها كمالها أشبه الأشياء بالأفعال الكائنة فى الراحات من أصناف اللعب ، ظن الجمهور كذلك فى الأشياء المتعبة أنها شقاوات ، وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت أفعالها تحاكى أو تشابه السعادة التى هى بالحقيقة شقاوة ، وظن بها أيضاً أنها هى الغاية القصوى ، فنحوا بأفعالهم كلها نحوها وطلبوا تتميمها بكثرتها وتقويتها وبدوامها ، وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعمالهم لها أشياء باطلة لا جدوى لها فى الإنسانية ، بل صارت صادفة عن الأمور التى بها ينال السعادة بالحقيقة ، إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة .

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية ما شأنها أن تستعمل فى اللعب ، وكذلك من الألحان التى تقرن بها ، فإنهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن تزين أو تحاكى أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف من الأقاويل الشعرية فقط ، فمال من له القوة على صنعة الألحان إلى صنعة أمثال هذه وحدها ، فظن ، إذ لم يعلم أن فى أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن ترذل وتخس عند من مقصده التخييل منهم ، وقاربت أن تأتى كثير من الشرائع ناهية عنها .

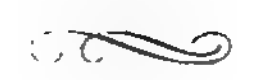
ولما كان ما يستعمل من الألحان فى زماننا هذا ، وفى بلداننا هذه ، هى التى كادت أن ترذل عند أهل الخير ، وكان ما يعتقد فى جملتها إنما يعتقد على حالها التى بها تستعمل عند الجمهور فى زماننا هذا ، صار تبييننا للمقصود الخاص بجملة الألحان وكيف مدخلها فى الإنسانية يحتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما نبين آراء واعتقادات غريبة عنهم ، ومع ذلك فان

كثيراً مما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى للسبب الذى بيناه مجرى ما يقال قولا فقط ، من غير أن يطابق الموجود لدينا فى زماننا ، فيصير قبول كثير من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قبولا أضعف ، أو شبيهاً بقبول ما ليس له غناء .

ولذلك ، فلنقتصر من التنبيه على هذه الأشياء من أمور الألحان على هذا المقدار فقط ، ومتى آثر الإنسان الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك فى غاية أفعال هذه الهيئة وجدواها ، فينبغى أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قد بيناه نحن فى مواضع أخر .

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية فى الأمور الإنسانية ، وعلى كم جهة هى ، تبين حينئذ منافع أفعال هذه الصناعة وظهرت جهاتها ، ويحتاج فى علم ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشعرية ، ومن أى شيء تلتئم ، وكيف صنعتها ، ثم إلى معرفة غناء صنف صنف منها فى الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن يوقف عليها من هذه الصناعة ، بل من صناعات أخر . . . » .

هذا ما يقوله « الفارابى » ، فى أمر الألحان وغاياتها وجدواها فى الإنسانية ، وبه نختم نحن مقالنا عن هذا الفيلسوف الحكيم العالم .



الطلسم لولتر سكوت

بقلم :
الأستاذ محمود محمود

١ — شيء عن حياة الكاتب

كان من أثر الثورة الفرنسية أن تحرر الفكر الأوربى وانطلق من قيوده القديمة ، وظهرت الحركة الرومانتيكية فى الأدب الغربى ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب فى انتقاء اللفظ ، وإطلاق الخيال فى كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قيود الأدب الكلاسيكى العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة فى الأدب الإنجليزى السير وولتر سكوت . وقصة حياة هذا الرجل الذى ولد فى عام ١٧٧١ وانتهت حياته فى عام ١٨٣٢ شبيهة بإحدى قصصه الخالدة — هى قصة رجل مكافح لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جبارة ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية ، ثم يخبو نجمه ليضىء مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل المستمر ، لا يعبأ بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاطت به المآسى .

وقد نال وولتر سكوت شهرته أولا كشاعر ، وبدأ حياته الأدبية بالأغانى الشعبية التى سرعان ما ترددت على كل لسان وذاعت بين الناس أجمعين . وكان يسوق فى هذه الأغانى طرفاً من القصص التاريخى القديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التى تسجل بطولة الإنسان . وظل سكوت فى أعين القراء زعيم الشعراء فى بريطانيا ، حتى ظهر اللورد بيرون وبزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فانصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغانى إلى الرواية ، وكان فى قصصه الروائى — كما كان فى شعره — يعمد إلى إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالا واسعاً لإرسال الخيال وابتداع القصص .

وفى مجال القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قل من كان يحاول أن ينافسه فيه .

ثم أراد القدر أن يظهر وجهاً آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو فى الخامسة والخمسين من عمره — وأقصد وولتر سكوت « الإنسان المكافح » — وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما يملك ، وغرق فى بحر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكة حياته ، بعد ثلاثين عاماً من عشرتها . ولكن سكوت « الإنسان المكافح » دأب على نضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه يأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج المتواصل . وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم تهدأ فيها همته ولم تفتر عزيمته حتى سدد جانباً كبيراً من ديونه التى بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنيهات .

ثم طواه الردى وظلت قصصه الخالدة تدر أرباحاً طائلة سددت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولد وولتر سكوت فى الخامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ فى مدينة أدنبرة بأسكتلندة . وكان أبوه من رجال القانون. وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف فى إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال حياته . غير أن الرجل بما جبل عليه من عزيمة صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول فى الحقول والغابات يملأ ناظريه بجمال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته فى مزرعة جده ، وكان جميل المحيا ، يحبه كل من يراه ، ويحمله الخدم كلما صحا الجو إلى المراعى المجاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة . ويحدثنا سكوت فى قصيدة « مارميون » عن الأساطير التى كان يقصها عليه ذلك الراعى ، والتى كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحماسة .

وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة فى أدنبرة لم تظهر عليه مخايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه فى الدراسة . بل كان شيطاناً صغيراً . وقد بز زملاءه فى الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالدرس ، ولكنه أحب القراءة الحرة منذ حداثته . وكانت الالياذة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب الكتب إلى نفسه . وعثر فى المكتبة على نسخة من كتاب برسى « آثار من الشعر الإنجليزى القديم » فالتهمها التهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يرددها لأقرانه فى المدرسة .

ثم التحق — بعد المدرسة — بجامعة أدنبرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل . وفى الجامعة التقى بالشاعر الأسكتلندى الرقيق روبرت بيرنز . وفى الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم بركوب الخيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع زهاء الثلاثين ميلا سيراً على قدميه دون أن يكل أو يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث إلى الفلاحين ويدرس طباعهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفى خلال تجواله أيضاً تعرف على البقاع التى ورد ذكرها فى الأغانى القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التى اختزن كثيراً منها فى نفسه ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً فى قصصه فيما بعد .

واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالمحاماة . غير أنه لم يشغل بها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذى أحسن استغلاله فى القيام برحلات يجوب فيها أرجاء أسكتلندة كلها وشمالى إنجلترا — إقليم البحيرات — الذى عرف بجماله الساحر .

وكان أول كتاب نشره سكوت « أناشيد الحدود » التى تغنى فيها بمفاتن الطبيعة فى المنطقة التى تقع بين إنجلترا وأسكتلندة .

وجمع الشاعر الشاب أثناء تجوله فى أسكتلندة كذلك كثيراً من الأناشيد التى نقلها عن أفواه الفلاحين وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها فى مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته التالية تحت عنوان « أغنية المنشد الأخير » ، التى اتبعها بقصيدة « مارميون » التى أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة « سيدة البحيرة » .

وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها الله من طبيعة فاتنة صورها سكوت فى أشعاره التى ملك بها قلوب الناس فى عصره ، واستحوذ على مشاعرهم وخلب ألبابهم .

لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التى جمعها برسى ونشرها تحت عنوان « آثار من الشعر الإنجليزى القديم » كما استمتعوا بأساطير وليام وردزوورث وصمويل كولردج الشعرية ، وكذلك

بأناشيد روبرت بيرنز . بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة النائمة ما برحت تحلم بالفارس الذى يهبها قلبه وفؤاده ، والذى يفك طلاسم سحرها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية فى الأدب الإنجليزى غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومؤلفاته أرباحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، وتضاعفت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن بذخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشتهر بين الناس ، وأخذ الإنجليز يحجون إلى بقاع أسكتلندة التى شاد بجمالها فى شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجبال الوعر والطبيعة الشامخة قبلة الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة فى عام ١٨١٢ تقع على نهر تويد . وشيد لنفسه فيها قصراً منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعته شيئاً فشيئاً ، وذلك لكى يحقق حلماً من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى . وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقيم الولائم الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث ينزلون أهلا ويحلون سهلا ضيوفاً عليه ، ويحظون بلقاء الشاعر الذى طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثراء ، وعظمة ، وبذخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستدين ، وخبت شهرته قليلا كشاعر مفلق ، وأفلست شركة النشر التى كان يسهم فيها ماله .

غير أن الشاعر لم يستكن لهذه الظروف القاسية ، ففكر فى مخرج يقيله من عثرته ويقيمه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسدد ديونه ، فعمد إلى مخطوط قديم كان قد بدأه فى عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوقه إلى نهايته . وأخذ يقلب صفحاته ، واعتزم أن يتممه وأن يخرجه اخراجاً جديداً ، فنشره فى شكل قصة تحت عنوان « ويفرلى » وكان ذلك فى عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ، على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ، ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلا من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد سمعته كشاعر ويحسب أن تأليف القصص لا يعينه على تحقيق مأربه .

ولبث عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التى شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ . واستغرق سكوت بعد ذلك فى كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته فى هذه الفترة من حياته فيقول :

« كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل فى المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة فى الغرفة المجاورة يداً تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبها فى ضوء الشموع صفحة تلو الأخرى ويجمعها فى أكداس من المخطوطات ، والكاتب لا يكل ولا يمل . وبقى الرجل كذلك يوماً كاملا وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، ثم انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم متى نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التى تحرر مئات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو سير وولتر سكوت . والسر فى هذا العمل المتواصل المثمر نظام صارم فى

الحياة فرضه الكاتب على نفسه . وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن — كغيره — يؤمن بأن الحياة البوهيمية هى مزاج الفنان .

كان يستيقظ فى الخامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار فى فصل الشتاء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتأنق فيها ويعنى بهندامه . . ويستوى على مقعده للكتابة فى السادسة . والأوراق أمامه فى تنسيق تام ، ومراجعه حوله فى ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لتناول طعام الافطار بين التاسعة والعاشرة يكون قد أدى من العمل ما قد يكفى غيره يوماً كاملا . . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعدئذ يخرج إلى الحقول يجوبها وكلبه يصحبه ، يجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التى ما زالت تحمل طابع الماضى الدامى الذى كانت تمزقه الخصومات وأسباب النزاع .

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الخاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلما فعل على أساس من الواقع الممزوج بالخيال الذى يقبل التصديق . . . » .

وقرأ الناس هذه القصص — ملوكاً ورعاة — ودرت عليه ربحاً وافراً ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر فرفضها بإباء وكبرياء ، ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع فى قصره ثانية ويتوسع فى أملاكه . ولكنه — برغم هذا — عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة طعما .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو فى الخامسة والخمسين من عمره ، وبات رجلا أرملا ، عجوزاً ، مفلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتمل صحته هذا الاجهاد ، فنصحه أصدقاؤه وأطباؤه بالانتجاع فى إحدى قرى إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، فقفل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابتسفورد الذى خيم عليه الهدوء والسكون .

وفى يوم دافىء من أيام الخريف فى عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الأخضر تعطر الهواء وخرير نهر تويد يرن فى أذنيه أغمض عينيه وأسلم الروح إلى الأبد .

٢ — أهم أعماله

كانت ويفرلى كما ذكرنا هى أولى القصص التى كتبها سير ووالتر سكوت .

ولم يكن عسيراً على هذا الرجل الذى مارس الأسطورة الشعرية فى شبابه أن يتجه نحو القصة ، يمزج فيها بين الحقيقة والخيال فيكسبها مرونة الحياة التى كادت أن تفقدها فى مطلع القرن التاسع عشر . وقد أثارت هذه القصة زوبعة فى عالم الأدب لأنها حددت اتجاهاً جديداً فى الكتابة ، ثم اتبعها بغيرها من القصص مثل « قصة الماضى » و « القزم الأسود » التى نشرها فى عام ١٨١٦ ، وغيرهما — وكلها عن تاريخ أسكتلندة فى العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى احداث التاريخ ويخلصه من الخيال الجامح الذى لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له فى الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيما يكتب ، فذاع صيته واشتهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الهزلية بالعناصر التراجيدية فى قصصه .

ولاقت قصص ويفرلى نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها عن شخصيته رحب به الأمراء فى بريطانيا وكرمه رجال السياسة فى فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حداثته يحفظ الحكايات ويحسن روايتها ، يدمن القراءة فى كتب التاريخ ، ويستمد منها

المواقف المثيرة . وقد استطاع أن ينفذ ببصيرته إلى الوقائع التى ترويها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذى كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء ، بعضهم ممن لهم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصيب — وكأن رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحين إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكنى الجبال وسكان الأحياء الفقيرة الوطنية ، إلى القديسين والخونة — كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفاً دقيقاً مستعيناً بخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لم تمنعه عن التدفق حتى علته التى كان يشكوها . إذ كان مصابا بداء الدرن . ففى عام ١٨١٧ — بالرغم من استبداد الألم به — أخرج قصة « روب راى » وهى رواية تاريخية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجمال والفضيلة وان كن كالدمى التى ليست بها حياة ، ولكن بطلة هذه القصة « دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهى سيدة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفى العام التالى أصدر « عروس لامرمور » أملاها وهو يشكو ألماً مبرحاً . والقصة تجربة عظمى فى المأساة المطولة . وهى قصة انهيار بيت من خير البيوتات . وبطلها « سيد رافنزوود » يعيش معتزلا مكتئباً فى مسكن مرتفع فوق قمة الجبل ، مثالا للبطل الرومانتيكى أفلست أسرته وفقد كل ما يملك إلا ما بقى عنده من عزة وكبرياء يحتمى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويغرم بفتاة اسمها لوسى آشتن تنتمى إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة — بتأثير أمها — تقترن بشاب آخر ، ولا تستطيع الاتصال بعشيقها الأول رافنزوود . ويستطيع أهلها أن يبعدوه عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلى عنها . ولكن قلبها لم يتعلق قط بالزوج الذى أرادوه لها . وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إليهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة فى هذا الموقف فلا تملك رشدها فتطعن زوجها فى صدره ، ثم تفقد صوابها ويطير عقلها ، وتنتهى حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصميه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق بهما فيلقى حتفه من شدة الاعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالمآسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها « قلب مدلوثيان » ، و « ايفانهو » وموضوعها عصر رتشارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء فى القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التى سادت فى العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع فى مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايتى « الراهب » و « الدير » صور فيهما ما يحيط بالأديرة من غموض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته فى الكون أكثر مما فعل أى كاتب آخر فى عهده . وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادى فى ميدان التجارة أو الصناعة .

وهذا الذى صوره سكوت فى قصصه كان مناراً لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال « رسكن » و « وليام موريس » ، فرجعوا إلى الماضى لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خلابة ، وإنما يلتمسون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان .

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعى يرمز للأخوة المسيحية الحقة ، فشاد به كما شاد بالروح التى سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

كارليل ، وعلى دزرائيلى الذى كان من زعماء المحافظين الذين ينادون بالعودة إلى القديم .

وتصور قصة « الدير » عهد حكم الملكة اليزابث بينما كانت مذاهب الاصلاح تشق طريقها لأول مرة فى أسكتلندة فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين . وفى هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات والعفاريت ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع بها حوادث القصة .

أما قصة « الراهب » فيمكن اعتبارها متممة لقصة « الدير » ، وهى أيضاً تصور هذه الفترة التاريخية ، وتحكى شيئاً عن حياة مارى ملكة أسكتلندة التى قضت فترة من الزمن سجينة فى إحدى القلاع ، ثم لاذت بالفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة لانجسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء الحدود .

وفى رواية « كنلورث » يصور الكاتب عظمة بريطانيا فى ذلك الحين ، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة اليزابث وايرل ليستر الذى تزوج من فتاة حسناء ، لم تسعد بالحياة معه ، ثم ماتت فى ظروف غامضة . وعرض أمرها على كيمائى اسمه أسكولا ، خبير بفعل السموم ، وبالتنجيم ، وبطرق الدجل على اختلاف أنواعها ، لعله يكشف سر موتها . وفى هذا الجزء من القصة نتبين اهتمام الكاتب بدراسة المعميات والمبهمات .

ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التى نشرها فى عام ١٨٢٢ وقد وقعت حوادث القصة فى لندن لعهد جيمس الأول . وهى تعطينا صورة رائعة عن بذخ البلاط وظلم العامة فى ذلك الحين ، وفرارهم من عسف القضاة إلى حرم الكنيسة .

ولم تفتر قط هذه الطاقة الجبارة التى تميز بها سكوت ، فتوالت مؤلفاته ، بعضها فى إثر بعض ، ومنها قصة « بفريل » التى يصور فيها شارل الثانى والحياة فى قصر بكنجهام . و « كونتن دير وارد » وهى تصوير سيكولوجى لشخصية لويس الحادى عشر ملك فرنسا وبلاطه . ثم أعقبتها قصة « بئر سان رومان » التى يصور فيها الحياة المعاصرة فى أسكتلندة وما اتصفت به الطبقة الرفيعة من تراخ وخمول .

وبلغ سكوت قمة مجده ، غير أنه لم يكف عن الكتابة ، فأخرج قصة « رادجونتلت » فى عام ١٩٢٤ ، وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروى فيها مأساة أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا فى عينى الكاتب فجأة ، واضطربت علاقته بدار النشر التى كان يسهم فيها . وفى هذه الفترة الكئيبة من حياته أخرج قصة « المخطوبة » و « الطلسم » وهى قصة عن الحروب الصليبية على غرار « ايفانهو » . وهى موضوع هذا المقال .

وفى هذه الفترة العصيبة من حياة الكاتب أخرج أيضاً قصة « وود ستوك » يصور بها روح عصره ، والأزمة التى حاقت به . وفى هذه القصة يصور حياته بهذه العبارة :

« تمر بنا السنون كما تمر الرياح . ولا نرى متى تهب الزوبعة ، أو فى أى اتجاه تسير . وكأننا نشهد كر الأعوام دون أن تتغير نفوسنا . ولكن الزمان يخدع المرء فى قدرته ، كما تجرد الرياح الغابات من أوراق الأشجار » .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ، فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر « كانونجيت » و « قصص سيدى » .

وظل الرجل فى تدهور مستمر حتى مات فى عام ١٨٣٢ .

مصادر قصة « الطلسم »

كان سكوت كما ذكرت يغرم غراماً شديداً بالعصور الوسطى ، فصور الحياة فيها فى كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً احساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب « الطلسم » .

غير أنه أدرك — من ناحية أخرى — أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد . فهو يجهل تلك المنطقة من العالم التى اشتعلت فيها الحروب الصليبية . وهى من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها فى قصص ألف ليلة وليلة التى قرأ ترجمتها بالإنجليزية .

وقد قام كثير من البريطانيين لعهده بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشىء الكثير ، فخشى سكوت أن يعرض فى قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يدرك هؤلاء الرحالة مقدار بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشىء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوسعه أن يأتى بالشائق الطريف الذى ينافس به ما سبق نشره فى هذا المجال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عابىء بالمنافسة أو راغب فى التفوق على ما سلف . واستقر به الرأى فى نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التى تتصل بالحروب الصليبية اتصالا وثيقاً ، والتى التقى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحى فى القصة كل قسوة وعنف ، فى حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أيهما يفضل الآخر فى صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد فى الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التى ينسج منها قصة خيالية تشوق القراء . وأقحم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة فى قصص سكوت . غير أنه عرض فيما سبق من روايات لصفات الملك الخاصة أكثر مما عرض هنا فى الطلسم .

فقد كان الملك فى القصص السالفة فارساً متنكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، صفة الملك الغازى . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت فى القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً فى هذا الملك المحارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان فى زمانه أكبر فخر لأوربا وفرسانها . وأعجب سجل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبعث الرعب فى النفوس . وربما لم تتوارد على الأيام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فيها التاريخ الحق بالخرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دار منها حول طلسم عجيب اتخذه المؤلف عنواناً للرواية . وكانت عامة الشعب فى أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التى عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التى لا تتزعزع فى التمائم والرقى وما إليها من التعاويذ التى لها فى علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الخير أو الشر وفقاً للطريقة التى تستخدم بها . وقد استغل سكوت هذه الخرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الخيالية .

واستباح لنفسه الحرية فى تحوير الأسطورة التى كانت تدور حول « الطلسم » فى أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف فى حقائق التاريخ . لأن القصة الخيالية عند سكوت لا ينبغى أن تلتزم وقائع التاريخ ، ومن حق كاتبها أن يبتدع من الأحداث ما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخى فى رأى سكوت شىء وعلم التاريخ

شىء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسخها كما تشاء لكى تدخل عنصر التشويق فيها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة فى قصة « الطلسم » من خلق الخيال ، وأن الحقيقة – حينًا توجد – لا أثر لها إلا فى أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رتشارد على الأساطير التى كانت تتداولها عنه الألسن فى بريطانيا ، والتى كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر . وكانت شراسة الملك من الموضوعات التى تجوز فيها المبالغة كما تجوز فى شجاعته وإقدامه .

٤ – موجز القصة ومقتطفات منها

يبدأ المؤلف قصة « الطلسم » بوصف طبيعة أرض فلسطين ، تلك الأرض المقدسة التى يقاتل فيهـا الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحيين . والمسلمون فى جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا يمكن أن ينفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندى يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق المحارب الصليبى وطريقة إعداده وتسليحه : يقول فى وصف هذا الرجل :

« . . . كان الفرنجى رجلا قوياً كالغوط الأقدمين فى هيئته ، شعره أحمر اللون أدكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبته التى لم تتعرض للفحة الشمس ، ومما نم عنه عيناه الزرقاوان المنفرجتان ولون شعره وشاربه الذى كان يظلل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال النورمان ، أنفه أغريقى جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له رأس صغير يرتكز فوق رقبته فى أنفة وعظمة ، لا يزيد عن الثلاثين من عمره ، ولكنك إذا حسبت للعناء والجهد حسابهما علمت أنه قد ينقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلا قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة ممزوجة بالخفة والنشاط . خلع القفاز الحديدى فاذا يداه طويلتان بيضاوان فى تناسق جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعاه مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتميز فى حركاته وسكناته بعنف حربى واستهتار وصراحة فى التعبير . فى صوته رنة الأمر لا ذلة الخاضع ، وكأنه تعود أن يعبر عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الضرورة أن يفصح عنها » .

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندى أثناء رحلته بأمير عربى :

« كان على نقيض الصليبى الغربى ، قامته فوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأوربى مما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخير يكاد أن يكون عملاقاً ، أطرافه دقيقة ، ويداه وذراعاه طويلة رقيقة ، تتسق فى حجمها مع جسمه ، وتتناسب مع طلعته ، ولكنها لا تدل لأول وهلة على القوة والليونة اللتين أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت فى النظر ، رأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدين ، تتعادل قوته وحجمه مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربى بطبيعة الحال يشبه فى طلعته اجمالا قبائل الشرق التى هو من أبنائها . وما كان أبعده عن تلك المبالغات التى يرددها المفتون فى ذلك العهد فى وصف فرسان العرب ، وعن تلك الصورة الخيالية التى ما زال الفن

الشقيق (يقصد فن التصوير) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربى ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرقة ، له لحية مرسلة سوداء متموجة الشعر ، عنى بتشذيب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادتان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس فى جمالها وبياضها عاج الصحراء . وقصارى الوصف ، كان العربى وهو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس بمنازله قوى البنية ، كهندة البراق ذى الشكل الهلالى والحد الضيق الرقيق ، اللامع الدمشقى الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل القوطى الثقيل ، الذى خلعه صاحبه وألقاه فوق الأدم . وكان الأمير فى زهرة العمر ، ولولا ضيق جبهته ، ورقة ملامحه وحدتها — أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوربيين للجمال — لعد آية فى الجمال » .

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطبائع فيقول :

« كان المحارب الشرقى فى معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحى على ما فطر عليه أولئك القوم — الذين عرفوا بحدة المزاج وحرارته — من حرص يستمسكون به كى يقوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبها إلى أن يرتبط فى مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور السامى بعلو النفس كان يحسه كذلك زميله الغربى ، ولكنه كان يختلف عنه فى مسلكه ، فبينما كان هذا الاحساس يملى على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يأبه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربى نوعاً من المجاملة يجعله شديد المراعاة لآداب المعاشرة . نعم لقد كان كل منهما يجامل الآخر ، ولكن مجاملة المسيحى كانت تصدر عن روح التفكه الظريف مما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم فى مجاملته يصدر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه .

« وتبلغ الرجلان بطعام خفيف ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبز الشعير كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على تقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربى كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتح سوريا ، البذخ الشديد الذى لا يقف عند حد . ثم اختتم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التى أوى وصاحبه إليها . أما طعام المسيحى فكان شهياً رغم خشونته . وكان أهم ما يتألف منه لحم الخنزير المقدد ، الذى يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شراباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العربى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان فى دخيلة نفسه يهزأ من زميله كيف يعتنق ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك الفارق الكبير بين مسلكيهما وطعاميهما . ولكن اثنتيهما قد أحسا كل بثقل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشب بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويخفيا كل اعتبار آخر . غير أن العربى — مع ذلك — لم يسعه إلا أن يشير بكلمة إلى ما لم يرقه من خلق المسيحى ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة — دون أن ينبس ببنت شفة — إلى شهية الفارس القوية التى مدت من وجبته طويلا بعد أن فرغ هو من طعامه ، وجه إليه الخطاب وقال :

« أيها النصرانى الجسور ! هل يليق بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الذئاب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا رآك وأنت تأكل بشهية كأنك تتناول من ثمر أشجار الجنة » .

فالتفت المسيحى متعجباً من تلك التهمة التى ألقيت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربى الجسور ! أعلم أنى إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لى أن آتى ما لم يستطع اليهود الذين يرزحون تحت ملة موسى البالية .ولتعلم أيها العربى أننا نخضع لشريعة سامية ، حياك الله يا مريم ! انا لله شاكرون » .

واختتم حديثه بعبارة لاتينية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يساور زميله من وسواس .

فقال العربى : « أفهذا أيضاً جزء من حريتك ؟ إنك إذ تطعم كالوحوش الضوارى ، وإذ تحتسي هذا الشراب السام ، الذى تأباه البهائم ، إنما تهبط بنفسك إلى حضيض الحيوان » .

فأجاب المسيحى بغير تردد : « اعلم أيها العربى الغافل أنك إنما تلعن ما أسبغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيما فى تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء فى مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالخمر يحمد ربه على الكأس كما يحمده على قوت يومه . ومن يدمن فى الشراب فليس فى ادمانه بأقل منك غفلة فى تحريمك الخمر » .

. . . . فقال العربى : « والله أيها النصرانى إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك بجهالتك تستثير الرحمة . أفلا ترى . . . أن هذه الحرية التى تفخر بها لم تمتد إلى بيتك وإلى أنفس ما فى سعادة الإنسان ، فان شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجة واحدة ، يرتبط بها فى صحتها وفى مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت فى بيته الدعتوالسرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أيها النصرانى إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبى للمؤمنين فى الأرض بملة أبينا إبراهيم وملة سليمان أحكم بنى الإنسان فأحل لنا فى الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفما شئنا ، ووعدنا فى الآخرة بالحور العين » .

فأجاب المسيحى قائلا : « والذى أقدس فى السماء فوق كل شىء ، وبالتى أعبد فى الأرض أكثر من كل شىء ، ان أنت إلا كافر عميت بصيرته وضل هداه — انظر إلى جوهرة هذا الخاتم الذى تلبس فى إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها تفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربى : « أجل وليس فى البصرة أو فى بغداد ما يشبهها . ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنجى : « شأنها كبير . وستشهد بذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسى هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرنى ان كنت تظن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ما كان لها من ثمن ؟ »

فقال العربى : « هذا سؤال صبيانى . أن جزئيات هذا الحجر لن تعادل عشر معشار الجوهر سليما » .

فأجاب الفارس المسيحى : « كذلك ، أيها العربى ، الحب الذى يحمله الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة مخلصة ، هو كهذه اللؤلؤة سليمة . أما الحب الذى توزعه بين أزواجك اللائى تستعبدهن ، واماءك اللائى تنظر إليهن كأنصاف أزواج ، فما هو إلا بمثابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجوهر الحر » .

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لمجنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن فى النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآلىء الزرية هى التى تكسب الخاتم جلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف جماله . هذا الجوهر الأوسط هو الرجل فى عزمه وكماله ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهى النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله عليهن كما يشاء ويهوى. انزع الحجر الأوسط من الخاتم يبق له قدره ويهبط ما دونه من اللآلىء فى قيمته .

وإنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه الذى اتيت به . قال الشاعر : « إنما جمال المرأة ورقتها من فضل الرجل ، فلولا ضياء الشمس ما تألق فى البحار ماء » .

فأجاب الصليبى قائلا : « أيها العربى ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديرة بحب أبناء الحروب . صدقنى أنك لو شهدت بنات أوربا — اللاتى لهن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء — لما بقيت فى قلبك ذرة من حب لهاتيك الشهويات المسكينات اللاتى تجعل منهن « حريمك » . إن جمال نسائنا يدبب حرابنا ويحد سيوفنا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفأ لهيبه ، فكذلك الفارس إذا برز فى القتال ولم تكن له فتاة يوليها حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما فى مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فيها دربته على القتال . ثم انتهيا إلى مهادنة موقتة ، وتلازما فى سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء فى الصحراء اسمها « درة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطا عندها رحالها .

وكان المسيحى فى طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، يحمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفى نيته أن يقضى المساء لدى ناسك اسمه « تيودوريك » يقيم فى دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربى المسلم أن يقوده ويحميه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذى يقصده .

وهذا العربى أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق — أسرة صلاح الدين الأيوبى .

وأما المسيحى فأصله أسكتلندى ، واسمه « كنث » وهو من المحاربين الصليبيين الذين يتبعون رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذى تزعم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطانى يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والخلاف فى ذلك الحين .

ويتحدث المسيحى عن الفروسية فى أوربا ويتشدق بصفاتها ، فى حين يحاول العربى أن ينزل الرعب فى قلب زميله فيوهمه بأنه من أصل شيطانى وأنه ينتمى إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يتراءى لهما فى الأفق شبح يقترب منهما رويداً رويداً . وكأن الشبح يريد أن ينقض على العربى ، فيعترض المسيحى سبيله ، ويحول دونه ودون الاعتداء على زميله المسلم . ثم يتبين بعد حين أن الشبح ليس إلا ذلك الناسك الذى كان يقصده سير كنث الفارس الأسكتلندى . وقد تنكر الناسك باسم هاماكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته فى كهفه حيث يستطيعان أن يستريحا فى أمان تحت حمايته. ثم ساروا جميعاً صوب الكهف حتى بلغوه .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور فى أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد يكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنث من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من « جماعة القواد المسيحيين » المشتركين فى الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدنة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأن هاماكو رجل يجله المسيحيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم فى روما ، كما يجله المسلمون ، ويحميه صلاح الدين من أى اعتداء .

وقضى الفارسان ليلتهما فى الكهف متعاونين متحابين فى هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير ولتر سكوت للصداقة التى يمكن أن تنشأ بين المسيحيين والمسلمين أفراداً برغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جماعات .

وفى جوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندى وأشار إليه أن يتبعه ، ودلفا معاً إلى ركن من أركان الكهف وأديا معاً صلاة المساء . وبعدئذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذى كان يقسو على نفسه به ضرباً بقصد التوبة مما ارتكب فى ماضى حياته من آثام .

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت فى جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علقت بها مصابيح من فضة ، وانتشرت فى جوها رائحة العطور والبخور ، يتوسطها ضريح تسير حوله جماعة من النسوة يشبهن الراهبات يرتلن نشيد « المجد لله فى الأعالى » .

وبينما يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنث زهرة بيضاء .

« ولم يشك الفارس فى أنه إنما كان فى دير من الأديرة التى كانت الفتيات المسيحيات النبيلات فى الزمن الماضى يقفن حياتهن فيها صراحة لخدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن بهذه الأديرة مذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثيرات منهن اشترين الاغضاء عنهن بالهدايا ، أو لحقتهن رأفة الظافرين ، أو احتقارهم لشأنهن ، فبقين دون أذى ، وواصلن فى الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التى كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود » .

وحدق الفارس الأسكتلندى فى الفتاة التى أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه التقى بها ذات ليلة فى إحدى حفلات البلاط الملكى فى إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التى اشترك فيها . وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلا عظيما ، كما ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاسع بين مكانتها الملكية ومكانته فى المجتمع كانت تحول دون أن يبوح كل منهما للآخر بما يجيش فى نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها فى الدير ، أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبيس فى قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عداها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة . وتحتم قواعد الفروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان » .

وكلما مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك فى أنها تلك الأميرة التى كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطين .

« . . . ومن العجيب فى عهود الفروسية أن الفارس وهو فى فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن يتعقب أو يتأثر الفتاة التى يتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفى منها عطفها على من يعبدها . . ان رأفت بالعابد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شىء وفق ما تريد ، ليس إلى الالحاف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها مخلصاً ، يخدمها بقلبه وبسيف الفروسية الذى يحمل . وليس له فى الحياة إلا مرمى وحيد، هو أن يأتمر لها بما تأمر ، وأن يذيع فى العالمين صيتها بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل » .

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك رتشارد الذى يقع بين عكا و عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه مما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرنسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وانتهى الأمر إلى الضعف — الذى يكاد أن يبلغ حد الانحلال فى جيش رتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوربا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش عدوهم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح المعنوية بينهم وفترت كل حماسة فى قلوبهم ، وخاضوا حرباً يائسة مع المسلمين الأشداء تهوى بهم على عجل نحو الهزيمة المنكرة .

ووسط هذا الجيش المتداعى كان رتشارد يرقد فى معسكره عليلا لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما نمى إليه من تذمر الجيش ، وانفض من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة .

ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حماسة المسيحيين فيقول :

« إنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظنها كذلك يا صاح مع الأمراء المسيحيين قاطبة ! . . . إنما هى مع هؤلاء فالج بارد وفتور مميت — إنما هى مرض يمنعهم عن الكلام والحركة — هى قرحة تأكل كل ما فى قلوبهم من نبل وفروسية وفضيلة ، وتجعل منهم خونة لكل عهد نبيل يقسم الفوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرون الله » .

واجتمع القادة الصليبيون يفكرون فى اختيار من يحل محل رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو آمورى كبير فرسان المعبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإيطالى

ويتندر رتشارد وهو فى فراش المرض بهؤلاء جميعاً ، ويغض من شأنهم ويحط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالخروج لعله يتعرف إلى مبعثها ومأتاها . فرأى جماعة من الأعراب يثيرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير كنث الأسكتلندى . فتجهم دى فو لرؤيته لأنه كان يمقت الأسكتلنديين عامة ، ثم سأله ما الخبر ؟

فأجاب الأسكتلندى أنه جاء بطبيب (أو حكيم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حذق فى طبه ومهارة فى فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هى التى يصدر عنها هـــذا الصياح الذى سمعه الملك . وقـــد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر والشراب السائغ ، مصحوبة برسالة منه يتمنى للملك فيها عاجل الشفاء ، ويعده فيها بالزيارة .

وأكد كنث براعة الطبيب لأنه قد اختبره فى علاج خادمه ، وكان علاجه ناجعاً . واقتنع دى فو بحذق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذى فض الرسالة التى يحملها وقرأ فيها ما يلى :

« سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما بعد ، فقد نمى إلينا ، يا أخى فى الملك ، أن المرض قد مد إليكم يداً ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غـــير النصارى واليهود ، الذين لا يعملون ببركة الله ونبينا الكريم . ولذا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو « أدنبك » الحكيم ، الذى ان رآه اسرائيل نشر جناحيه ورحل عن غرفة المريض ، والذى يعلم مزايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن ينقذ الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبين . وإنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن تكرمه وتفيد من حذقه . ولم أفعل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب . . . وإنما فعلته لكى أقضى على الخصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً بحد السيف فى ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يليق بمكانتك وشجاعتك أن تموت ميتة العبد أنهكه سيده بالعمل . . . » .

ثم مثل كنث أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب زيارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التى كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من « جماعة القواد الصليبيين » إلى الناسك لكى يتوسط لدى صلاح الدين فى عقد صلح دائم وسحب جيوش المسيحيين جميعاً من أرض فلسطين ،

أما شروط الصلح فهى مضمون الرسالة التى كانت مختومة وليس له بها علم .

وعندئذ يدخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركيز منتسرا الإيطالى موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحيين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربى إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يناوله شيئاً من الدواء الذى كان يخفيه فى صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالى من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النمسا ، ويمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده فى هذه المؤامرة رئيس فرسان المعبد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبيين ، ويبقى هو فى بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتى بعيداً عن ملوك أوربا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق النمسا بانتزاع العلم البريطانى من فوق الربوة التى رفع عليها ، لكى يحل علم النمسا محله . وأحس الملك بهذه الحركة فانطلق من مرقده كالوحش متجهاً نحو علم بلاده ، وأعاده إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله . ووكل إلى الفارس الأسكتلندى حراسة العلم البريطانى .

وانفرجت أسارير الفارس لهذه الثقة التى وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يتقرب إلى الأميرة الإنجليزية التى يهواها « أديث » وأن يمد إليها يده فتقبلها . وإذ هو فى هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تنبئه بأنها هيأت له فى سرادقها مقابلة معشوقته الأميرة . ولم يكن قصد الملكة فى الواقع من ذلك إلا أن تغرى الفارس بالتخلى عن واجبه فى حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لنفسها بذلك من الأميرة التى كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن يجتمعا .

وخدع السير كنث وقصر فى مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن ينزع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف البال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويبث الفارس الطبيب آلام ضميره من اهمال واجب الحراسة ، فيشير عليه الطبيب باللجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

ثم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبيين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة اديث .

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندى رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذى قد يظفر بحبيبته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعتزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما علم باقتراح صلاح الدين ، وأمر بابعاد الفارس الأسكتلندى وتنفيذ حكم الاعدام فيه فوراً عقاباً له على اهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعة فى الفارس الأسكتلندى ، حتى توسط له الطبيب العربى ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذى يستخدمه فى معالجته لا يفعل فعله إلا أن عفا عن الفارس . وعندئذ يرى الملك نفسه مضطراً إلى العفو ، فيرحل الفارس إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده .

ولما أبلغ الملك قرار الأمراء الصليبيين الذى يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التى عرضها البطل العربى ، وإلا عاد

الأمراء إلى بلادهم وخلوا ملك بريطانيا وحده فى ساحة القتال – لما أبلغ بهذا قال :

« وهل أبدى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمنحه يد قريبتى ، بل أختى ، قبل أن أقدمها لصاحبى صلاح الدين النبيل – أى والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالى الوفاض لا يملك سوى سيفه الكريم وقلبه العظيم ! » .

وقرر الملك أن يجتمع بالأمراء الصليبيين أملا فى أن يحثهم على المضى فى الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما عدا المركيز الإيطالى ورئيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« . . . ما كنت أحسب أن اساقى – وربما كانت عارضة وبغير اصرار سابق – تجد لها فى قلوب أحلافى مرتعاً خصيباً فى هذه القضية المقدسة التى نسعى لها ، وأنهم من أجلى يسقطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خط الأخدود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجلى يحيدون عن الطريق المستقيم الذى يؤدى إلى بيت المقدس ، والذى بسلاحهم شقوة . حقاً لقد كنت أخدع نفسى حينما كنت أظن أن خدماتى القليلة ترجح أخطائى الطائشة . وإذا ذكرتم أنى أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أنى أكون دائماً فى ذيل المتقهقرين . وأنى ان رفعت رايتى فوق بلد مقهور ، فان فى ذلك لكل الجزاء الذى أرجو ، تاركاً لغيرى اقتسام المغانم . كنت أستطيع أن أطلق اسمى على المدائن التى نغزوها ، ولكنى أسلمت لغيرى البلاد . وان كنت عنيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأى بجرأة واقدام ، فما أحسب أنى ضننت بدمى ودم قومى فى انفاذ ذلك الرأى بمثل تلك الجرأة وذلك الاقدام . وان كنت فى عجلة المسير أو فى ساحة القتال زعمت لنفسى على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندى ، أشترى لهم بمالى المؤونة والدواء ان قصر أربابهم عن احرازها . . . ووالله لأقطعن بيمينى يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضدا خلاصى . . . ولو ظفرنا بصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار » .

غير أن الأمير الإيطالى وصاحبه أصرا برغم هذا على التخلص من رتشارد بالدسيسة ، واتفقا مع أحد الأعراب على أن يأتى لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جماعة القواد الصليبيين باستئناف القتال بعد ما تنقضى فترة الهدنة ، ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ويحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يتنكر فى زى رجل نوبى .

ويصل إلى سرادق الملك ذلك الاعرابى الخائن الذى حرضه الأمير الإيطالى على اغتيال الملك ، فيتعرض له النوبى ، ويهشم الملك رأسه ويقضى على حياته .

ويعد النوبى الملك أن يرشده إلى الرجل الذى اعتدى على العلم البريطانى وانتزعه من مكانته .

وكان السير كنث كما قدمنا قد صحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده بعد ما عفا عنه الملك تقصيره فى واجبه وطرده من معسكره . وبينما يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربى للسير كنث الفارس الأسكتلندى بأنه هو ذلك العربى عدوه القديم الذى لاقاه من قبل متخفياً فى زى بطل عربى وهما فى الطريق إلى العين التى تعرف باسم « درة الصحراء » . ويبوح له بأنه أعجب بتلك الفتاة «اديث» التى كان يجدها أحياناً فى سرادق الملك ، وأنه يريدها زوجاً للسلطان . ووعده إن حقق له هذا أن يعاونه فى الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكر الفارس الأسكتلندى فى زى رجل نوبى ، وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصفّ له الأمراء المسيحيين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

الذى خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندى – كما تصحه الطبيب العربى – بالكلب الأمين .ونشب الكلب أظفاره فى الأمير الإيطالى وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذى اعتدى على رايته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن يجتمع الأمراء المسيحيون ليحكموا فى الأمر . غير أن الملك فى سورة الغضب تحدى الماركيز الإيطالى للمبارزة ، وحدد لهما فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض محايدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنـــا طلب الملك إلى النوبى أن يتوجـــه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلا عربياً ينازل الأمير الإيطالى نيابة عنه . وسمح له قبل مغادرته المعسكر البريطانى أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها .

ولما مثل النوبى بين يدى الأميرة أدركت أن هذا النوبى هو بعينه سير كنث جاءها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عنها فى كبرياء وشمم . كما أبدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنث ، فوعدها أن يبلغ السلطان رفضها ، وحمل النوبى هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالى . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته فى لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكى يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدرك الملك أن صلاح الدين هو الذى عمل على انقاذ سير كنث من الموت الذى كان مهدداً به لاهماله واجب حراسة العلم البريطانى التى وكلت إليه . وعرف أن صلاح الدين سيمثل البطل العربى الذى يبارز أمير إيطاليا نيابة عن الملك رتشارد .

وفى هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته فى الاقتران بالأمـــيرة البريطانية ، وآثر الفـــارس الأسكتلندى على نفسه .

وينهزم الأمير الإيطالى فى المبارزة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطانى ، ويتهم معه فى الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنث ، فهو أمير أسكتلندا ووريث عرشها : ويبدى موافقته على قرانهما ، ويرمى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندة وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينما كان الأمير الإيطالى فى فراشه يعانى ألم الجراح التى ألمت به على أثر المبارزة بينه وبين البطل العربى ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه فى أحد جنبيه طعنة شديدة قضت على حياته .

ويفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان تواً ويفصل بسيفه الباتر رأسه عن جسده .

وفى نهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يتبارز مع صلاح الدين لكى تكون السيادة فى بيت المقدس للفائز فى النزال . ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمين لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته – فى اعتقاده – ملك رعيته وليست ملكاً له .

ويفترق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالطلسم الشهير هدية منه إلى سير كنث بمناسبة عقد قرانه على اديث .

ويحتفظ البيت الملكي الأسكتلندي بالطلسم ، يشفي به كثيراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً — وعلى رأسهم رتشارد — إلى مواطنهم في أوربا ، ويبقى بيت المقدس ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهي قصة الطلسم التي كتبها سير وولتر سكوت لكي يصور بها جانباً من الحروب الصليبية التي نشبت بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى .

٥ — تقدير عام للقصة وكاتبها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول موقف من المواقف المشهورة في الحروب الصليبية بين رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين الأيوبي . وليست أهمية القصة في تسلسل الأحداث فيها ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من مميزات العصور الوسطى ، وتبين لنا في تفصيل وإسهاب رأى المسلمين في المسيحيين ، ورأى المسيحيين في المسلمين ، لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التي سادت تلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاستماتة في الدفاع عنه ، والاعتقاد في السحر والخرافة ، وطرفاً من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم في أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب في القصة صورة رائعة للفروسية في ذلك العهد ، كما مجد المسلمين وبطولة العرب في كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المبارزة بين الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ، وآخر أفلاطونياً عذرياً ، ويعزوه إلى الغربيين في ذلك الزمان ، وهو حب لا يمس العاشق فيه معشوقته ، ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلا مفصلا لشخصي رتشارد وصلاح الدين . يعرض لنا سكوت رتشارد رجلا قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداراة أو التواء القصد سبيلا . أما صلاح الدين فيمثل المكر والدهاء ، والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف في مستهل القصة متخفياً في شخص مجاهد من المجاهدين المسلمين ، مقداماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا يخاف . ثم يخلع عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية متنكراً في لباس الطبيب أو (الحكيم) كما يحب سكوت أن يسميه عامداً ، لأنه يريد أن يومىء إلى أن العرب كانوا يخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية الحكم والأمثال . وفي مختتم القصة ينزع صلاح الدين كل معالم التنكر ، ويبرز لنا في شخصه الحر الكريم ، جواداً ، سياسياً محنكاً ، وحكماً عدلا بين الصليبيين .

كانت حكاية « الطلسم » قصة تافهة تتداولها الألسن في أسكتلندا ، فالتقطها سكوت وبيد صناع أكسب الحكاية أهمية قصوى ، وأفرغها في قصة من أثمن ما خلفت لنا الأجيال الماضية من تراث في هذا المجال الأدبي . اخترق بخياله سجف الماضي وقدمه إلى معاصريه مادة شائقة للقراءة في صورة جديدة كل الجدة من القصة التاريخية . ويحيا الماضي على صفحات قصصه مرة أخرى في رواية قد تبتعد عن الحقيقة كثيراً ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعبث بالتاريخ إلا بمقدار ما عبث به شيكسبير الذي كان يحور التتابع التاريخي لكي يحدث في القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص والدوافع فيلتزم فيها الواقع والحقيقة .

وكان سكوت أحياناً يبتدع الشخصية الرئيسية فى الرواية ابتداعاً ، ويخلقها من عدم ، ويجعل أشخاص التاريخ أنفسهم الذين كان لهم فى الواقع ماض معروف، فى موضع ثانوى فى القصة ، وذلك لكى يعطى نفسه مزيداً من الحرية فى عرض بطل الرواية — كما فعل فى ويفرلى وايفانهو — كما كان فى بعض الأحيان الأخرى يجعل إحدى الشخصيات الثانوية فى التاريخ — التى لا يعرف العالم عنها الكثير — الشخصية الرئيسية فى قصته ، وذلك لكى يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفما شاء ، كما فعل فى كنلورث .

أما اللغة التى اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من القصص فهى وسط بين التكلف والبساطة ، أو بين القديم والحديث . لأن القديم وحده ينفر القارئ ، فكان يؤثر أحياناً لغة الحديث العادى غير أنه يعزز تأثيرها بالشعر ، وبشىء من التعبير الكلاسيكى القديم الذى لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضى إلى القارئ المتوسط فى عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية رغبته فى تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان يفعل ذلك فى مستهل حياته بنظم القصائد ، فلما بزه اللورد بيرون فى هذا الميدان انتقل إلى ميدان آخر — ميدان القصة — حتى لا يستطيع أديب من الأدباء أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشىء الكثير . وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدنج وسمولت فى القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة فى ذلك القرن ، فقد كانت فى يد سكوت مرآة تعكس الماضى البعيد الذى كان المعاصرون لعهده يجهلونه كل الجهل . استمد الأسماء والتواريخ من كتب التاريخ القديمة وحولها إلى أدب رائع لذة للقارئين . وكأنه أعاد إلى الجثث البالية الروح والحياة . أو كأنه ساحر يسير وسط القبور يبعث الحياة فى الأشباح من ساكنيها . أنه بحق رائد القصة التاريخية فى الأدب العالمى .

وربما بزه غيره فى مضمار إحياء التاريخ . غير أن سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد بتسلسل حوادث التاريخ ، وقد يبتكر الموقف التاريخى كله . يعطى نفسه الحرية فى رسم الأزياء والأشكال ، ولعله بهذا — أو برغم هذا — قد نجح فى إحياء الماضى .

كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ، أدركه وحاول أن يفسره . التاريخ عنده حركة نضالية تعبر عن تحكم الأقدار فى البشر ، وليس مجرد سجل للوقائع . وهى نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص فى رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلكهم فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق فى الأسباب والدوافع ، ولا يحاول أن يكشف عن سيكولوجية الأشخاص — ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب القصة التاريخية فى العصر الحاضر .

يمجد الماضى لأنه يرى فى القرون الخوالى القيم التى كانت تقضى عليها الحياة الحديثة . فكان يعشق روح العصور الوسطى التى يعتقد أنها كانت تربط الأفراد بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس ينبذون هذه الرابطة فى سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التى سادت عصره لا تحقق فى ظنه حرية الفرد بمقدار ما تحث على الأنانية والاستهتار بحقوق الآخرين . وكان سحر الماضى البعيد — فوق كل شىء — يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولا نحو جلال يفوق الخيال ، نحو مجد وعزة وثراء . وكأنه أراد أن يحتفظ فى قصصه بوميض هذا الماضى قبل أن يخبو ضياؤه أو يختفى عن الأنظار .

كان محافظاً يحب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان يدرك الدور الذى لعبته العامة فى سير التاريخ ، ولم يحط

قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالدولة ، يدين لكليهما بالولاء والتقدير والمحبة .

وقد عاشت سيرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم أخذت قيمته فى الأدب تهبط تدريجاً فى القرن العشرين لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالخيال ، وبالدقة أكثر من المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثالبه أكثر مما حكموا عليه بمزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون نساءه مقدسات فلا تعجبهم ، ومناجاته مسهبة فلا يجدون لها الوقت ، وأبطاله ضخاماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث فى النفوس السأم .

ولشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسى النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامة من أهل أسكتلندة . ولم يعد لذلك — بالرغم من كل ما أداه — موضع اهتمام قراء القصة التاريخية فى العصر الحديث . ويرجع ذلك — فوق ما ذكرنا — إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا عليه فى نفس اللون الأدبى الذى حاول أن يخلقه من عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان فى حياته يأبى أن يأخذ نفسه مأخذ الجد ككاتب وأديب . وكان يهمه أن ينعته الناس « بالرجل المهذب » أكثر مما ينعتونه بالكاتب والأديب . وهى فلسفة فى الحياة لا تتفق ودقة الصناعة التى يتطلبها الكاتب لكى يحول السرد القصصى إلى عمل فنى . فلم يكن — مثلا — كتولستوى يكرس سبع سنوات من حياته لكى يخرج قصة « الحرب والسلام » . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة ولا يكترث البتة بالشكل . ويكفيه كما قال أحد النقاد « أن تبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبيعياً ، فتشتد إثارتها لاهتمام القارئ كلما تدفقت حوادثها من بين أنامل الكاتب » .

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب ان حدث هذا فأعجب منه قد حدث فى تاريخ الذوق الأدبى .



العين للخليل بن احمد

بقلم
الأستاذ ابراهيم الابياري

فى خلافة الخليفة الثانى عمر بن الخطاب وفى سنة اثنتى عشرة من الهجرة أخذ المسلمون فى تمصير البصرة وأخذ العرب تباعاً يفدون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل اليمنيون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلها .

وكان لهؤلاء العرب أسواق أدبية أقاموها فى البصرة تحكى أسواقهم فى الجاهلية، أعرفُها المربد الذى كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذى بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الخطباء وندوات الأدباء .

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحين أفضت الدولة إلى بنى أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانتها العلمية والأدبية ، لا ينبغ شاعر ولا يظهر أديب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة يجد فيها من يستمع له ويعى عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فدخل على الفكر العربى جديد انضاف إليه ، وهكذا عاشت البصرة فى العصر الأموى العاصمة العلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية، وعاشت المدينة بينهما للغناء والمغنين .

وإلى جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يؤثرون علماءها على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم .

وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أيما أثر فى إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن يقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

فى ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات مختلفة نشأ الخليل بن أحمد فى البصرة ، وكان مولده فى العام المتم مائة من الهجرة فى خلافة الخليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ — ١٠١ هـ) . على ذلك إجماع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية بهامش كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر عبارتها : وجد بخط الذهبى أنه ولد سنة ١٠٥ هـ .

ثم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش فى ظلها عمراً طويلا .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وإن كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان — بضم العين وفتح الميم المخففة — على شاطئ الخليج الفارسى .

وغلبة البصرى عليه واشتهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد تفيدنا أن إقامته بعمان – إن صح أنه ولد بها – لم تكن كثيرة ، لهذا نسيت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان للبصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً يميز مدرسة عن مدرسة ، أعنى مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والخليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن ، ويذكر النسابون أنهم لا يعرفون بين النبي ووالد الخليل من اسمه أحمد سواه .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

وإلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزد بن الغوث ينتهى نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهى إلى فرهود بن شيبان بن مالك ابن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد ، ازدعمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعمان مردها إلى أن فرهود جده من أزدعمان .

وعلى أبى عمرو بن العلاء تتلمذ الخليل ، وكان أبو عمرو علماً فى القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد على بن المبارك الزيدى .

وكان إلى جانب أبى عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السختيانى البصرى ، وعاصم الأحول بن النضر البصرى ، وعثمان ابن حاضر الأزدى ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصرى .

وكان الخليل يرى رأى الأباضية أتباع عبدالله بن أباض – وهم فرقة من الخوارج يقولون بتكفير مخالفيهم من أهل القبلة – غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السختيانى . وإذا عرفنا أن السختيانى كانت وفاته فيما بين سنتى ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً .

والذين يترجمون للخليل يجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب فى متاع الدنيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة – كما يقولون – على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

ومما يروى له من زهده وتعففه أنه أقام فى البصرة فى خص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليمان بن على والى البصرة لتأديب أولاده نظير راتب يجريه عليه فأخرج خبزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندى فلا حاجة لى فيه – وهو يعنى سليمان بن على – وكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليمان أنى عنه فى سعة
وفى غنى غير أنى لست ذا مال
شحاً بنفسى إنى لا أرى أحداً
يموت هزلا ولا يبقى على حال
والفقر فى النفس لا فى المال نعرفه
ومثل ذاك الغنى فى النفس لا المال
فالرزق عن قدر لا العجز ينقصه
ولا يزيدك فيه حول محتال

وكان النضر بن شميل يقول : أكلت الدنيا بعلم الخليل وهو فى خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أى الرجلين مقدم فى العبادة : ابن عون والخليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثورى يقول : من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الخليل بن أحمد . وهو يعنى نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفى الحق لقد كان الخليل من الراغبين عن الدنيا الراغبين إلى الله يحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم تكن هذه الطائفة — يعنى العلماء — أولياء الله تعالى فليس لله ولى . وكان يقول : إنى لأغلق على بابى فما يجاوزه همى .

وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد
ذخـــراً يكون كصالح الأعمـــال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله : أربع تعرف بهن الآخرة : الصفح قبل الاستقالة — طلب الصفح — وتقديم حسن الظن قبل التهمة ، والبذل قبل المسألة . ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسوسها وما كان يريد للناس أن يكونوا عليه زهداً منه فى الحياة وتهويناً لها .

وحسبك قوله :

وقبـــلك داوى الطبيب المريض
فعـــاش المريض ومات الطبيب
وكن مستعـــداً لـــداه الفنـــاء
فإن الذى هـــو آت قـــريب

والخليل بعد هذا كان ذكيا فطناً ، ولقد قيل : إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع لعلم العرب منه .

ويحكون أن الخليل وابن المقفع اجتمعا ليلة بطولها يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الخليل عن ابن المقفع فقال : رأيت رجلا علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : رأيت رجلا عقله أكثر من علمه .

ويزيدك إيماناً بحكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم الذى سأسوقه إليك والذى يدلك على مبلغ عقل هذا الرجل وتحكمه فيا بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والخلق . يروى الأصمعى فيقول قال الخليل : العلوم أربعة ، فعلم له أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له فرع ولا أصل له ، وعلم لا أصل له ولا فرع . فأما الذى له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذى له أصل ولا فرع له فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها فى العالم — يعنى الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذى له فرع ولا أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة ، والعلم الذى لا أصل له ولا فرع فالجدل — يعنى الجدل بالباطل .

ومما ينطق بفطنته ما رووه له من أنه كان عند رجل دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فمات هذا الرجل وافتقر الناس إلى ذلك الدواء . فقال الخليل : أله نسخة معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعمله فيها ؟ قالوا : نعم . قال : جيئونى بها . فجاءوه بها فجعل يشم الإناء ويخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك . ثم وجدت النسخة فى كتب الرجل . فوجدت الأخلاط كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً فى العربية كما كان الغاية فى استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك فى أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته على استنباط هذا العلم العروضى الذى لم يأخذه عن أستاذ ولا احتذاه على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء خارق . ولقد قالوا عنه فى استنباطه لهذا العلم العروضى واختراعه إياه من أن ذلك تأتى له حين كان يمر بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها يردد بيتاً من الشعر فاذا هو يوائم بين ما يسمع وبين ما يردد وإذا الفكرة تواتيه فى أن يقطع الشعر تقطيعاً ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحتها من تفصيلات .

وهذا إن صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة فى تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع . فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن » ثلاثة متحركات وساكن التى يقول فيها :

سئلوا فأبوا فلقد بخلـــوا   فلبئس لعمرك ما فعلوا
أبكيت على طلل طربا   فشجاك وأحزنك الطلل

كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة العين يقول فيها :

هذا عمرو يستعفى من   زيد عند الفضل القاضى
فانهوا عمرا إنى أخشى   صول الليث العادى الماضى
ليس المرء الحـــامى أنفا   مثل المرء الضيم الراضى

فهذه القدرة هى التى يسرت للرجل أن يملى على الشعر تلك الأوزان التى اخترعها . ولقد كان بهذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة . فمثل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافى لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التى وقعت له فى سوق الصفارين – إن صحت – إلا بدء الفكرة .

ومما يدلك على شغل الخليل بهذا العلم العروضى كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعى : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الخليل كان عندها مالكاً لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبى قد جن . ويدخل الناس عليه فيعلمون حاله ويجدونه على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتنى
أو كنت أعلم ما تقول عذلتكا
لكن جهلت مقالتى فعـــذلتنى
وعلمت أنك جاهل فعـــذرتكا

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم فى رأس الخليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك . وما نظن هذا العلم استوى له إلا بعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يدى الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ . وكل ما يحكيه سيبويه فى كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء فى الكتاب غير معزو لقائل فعن الخليل ، وحين يقول سيبويه فى كتابه : فسألته . فهو يعنى الخليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الخليل .

وشارك سيبويه فى الأخذ عن الخليل جملة منهم النضر بن شميل وأبو فيد مؤرج السدوسى وعلى بن نصر الجهضمى .

وكما حدث الخليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حماد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعى ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن المحبر ، وأخوه هذاب بن المحبر .

والخلاف فى موت الخليل يربى على الخلاف فى مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا الرأى الكثرة . ومنهم من يقول : إنه مات سنة سبعين ومائة . ومنهم من يقول إنه مات سنة نيف وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثانى . وهذا قريب مما سبقه . ومنهم من يقول : إنه مات فى سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان فى كتابه الوفيات قولا بعيداً عن هذه الأقوال كلها فيقول : وقال ابن الجوزى فى كتابه الذى سماه شذور العقود إنه توفى سنة ثلاثين ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يترك هذا القول يمر دون تعقيب منه عليه فيقول : « وهذا غلط قطعاً » .

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً يسيراً فى مولد الخليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً فى وفاته لم يختلفوا فى مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم يمت عن علة وإنما مات عن صدمة بسارية فى المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دخل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين يديه ، فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يقع ميتاً .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يسكتوا عن أن يدخلوا فى رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقولون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضى به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره فى ذلك فصدمته السارية وهو غافل عنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون: بل كان يقطع بحراً من العروض .

وإنى إذ أشك فى الأولى أقيم منها دليلا على غوص الرجل وراء كل عويص . وإذ أرد الثانية أجد معى دليلا وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولان فلم يعد البيت من الشعر يشغل عقله بتقطيعه هذا الشغل الصارف .

ومات الخليل وما نظنه دون كل ما علم ، وحسبك على هذا دليلان : أولهما هذا الذى سقناه على لسان سيبويه فى كتابه . وثانى الدليلين ما رواه أبو بكر ابن الصيرفى ، فلقد قال : قيل لسيبويه : هل رأيت مع الخليل كتباً يملى عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتباً إلا عشرين رطلا ، فيها بخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ، وما سمعت من النحو فأملاه من قلبه .

فلقد دون الخليل شيئاً واحتفظ بشىء آخر جعل وعاءه قلبه يمليه على تلاميذه ، وكان منه هذا الذى يتصل بالنحو والذى أخذه عنه تلميذه سيبويه .

وإليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١ — كتاب الإيقاع ، ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٢ — كتاب تصريف الفعل . ومنه قطعة بمكتبة بودليانا .

٣ — كتاب التفاحة ، فى النحو . وقد صورته البعثة المصرية لتصوير مخطوطات اليمن .

٤ — كتاب جملة آلات العرب ، ومنه نسخة بمكتبة أيا صوفيا .

٥ — كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة بمكتبة برلين .

٦ — كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٧ — كتاب العروض . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٨ — كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .

٩ — كتاب فى العوامل . ذكره ابن خلكان .

١٠ — كتاب فى معنى الحروف . ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .

١١ — كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٢ — كتاب النقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٣ — وبعد هذا يأتى كتابه الكبير الخالد الذى يعد أهم مؤلفاته ، وهو :

كتاب العين ، الذى هو أول معجم عربى .

كتاب العين :

ومن قبل كتاب العين كانت محاولات حول جمع الكلمات التى تتصل بغرض ما حسيا كان أو معنوياً ، فالجمع عنى أولا بتدوين كل ما يتصل بالسيف مثلا وبالزرع والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغير ذلك من الموضوعات المعنوية .

لقد سبق هذا التدوين الخاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الخليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبى خيرة

الأعرابى ، ثم إن هذا التدوين الخاص لم ينقطع بظهور التدوين العام الذى بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير مما عاصر الخليل ومما جاء بعده .

ولكن كان الخليل السباق إلى تدوين اللغة وترتيب ألفاظها على مخارج حروف الهجاء .

وكانت بين يدى الخليل الحروف العربية فى صورتين صورة سابقة وهى الأبجدية أعنى : أبجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ ، تلك الكلمات التى تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق الذى تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذى جاءت عليه اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذى هو هو فى اللغات السامية ، ما عدا الحروف التى انفردت بها العربية .

وإلى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشابهة بعضها إلى بعض كما هى الحال فى الحبشية وإن كانت تختلف شيئاً عن النسق الحبشى الذى لا تزال صورته يحتفظ بها الترتيب المغربى وهو :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش هـ و ى

على حين هو عند العرب المشارقة :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن هـ و لا ى .

وما من شك فى أن هذا النسق الثانى كان موجوداً إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الخليل وحسبك ما أثر يوماً فى حضرة الخليفة المروانى عبد الملك بن مروان (٢٦ هـ — ٨٦ هـ) حين قال لجلسائه : أيكم يأتينى بحروف المعجم فى بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقام إليه سويد بن غفلة فقال : أنا لها يا أمير المؤمنين . فقال : ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقوة . ثغر . جمجمة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقبة . زند . ساق . شفة . صدر . ضلع . طحال . هامة . وجه . يد . فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى حروف الهجاء وترتيبها الذى ارتضاه العرب المشارقة ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدى الخليل أعنى النسق الأبجدى ثم النسق الآخر الذى تصور صورتين صورة مشرقية وصورة مغربية (حبشية) وكان بوسع الخليل أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكنا رأيناه يأبى هذا النسق وذاك ويرتب معجمه على نسق جديد خضع فيه لمخارج الحروف .

والمتصلون بعلم اللغات يحدثوننا أن اللغة السنسكريتية فيها هذا المنحى الذى ينظر إلى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلات بالهند ، وكانت البصرة كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك . وقد يكون الخليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية فأخضع له لغته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع الخليل ، ولقد كان الرجل رجل صوت فلم لا تملى عليه فطنته الصوتية هذا المنحى اللغوى كما أملت عليه المنحى العروضى فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من الحلق على النظام الآتى كما جاء فى مقدمته لكتاب العين :

ع . ح . هـ . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض . ص . س . ز . ط . ت . د . ظ . ث . ر . ل . ن . ف . ب . م . و . أ . ى .

وقد ساقها ابن منظور فى مقدمته لكتابه اللسان وهو يصف كتاب العين على النحو الآتى :

ع . ح . هـ . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض . ص . س . ز . ط . د . ت . ظ . ذ . ث . ر . ل . ن . ف . ب . م . ى . و . أ .

ولبعض الأدباء ممن لم نظم فى ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبدالله بن دالان المعافرى الجزيرى :

يا سائلى عن حروف العين دونكها
في رتبة ضمها وزن واحصاء
العين والحاء ثم الهاء والخاء
والغين والقاف ثم الكاف أكفاء
والجيم والشين ثم الضاد يتبعها
صاد وسين وزال بعدها طاء
والدال والتاء ثم الظاء متصل
بالظاء ذال وثاء بعدها راء
واللام والنون ثم الفاء والباء
والميم والواو والمهموز والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً فى الترتيب بين ما سبق منظوماً وبين ما سبق غير منظوم فى الحروف الأخيرة وهى التى يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حين يعد الخليل العين أقصى الحروف مخرجاً يذكر سيبويه أن الهمزة أقصى الحروف مخرجاً . غير أنه يروى عن ابن كيسان (٢٩٩ ﻫ) أنه سمع من يذكر عن الخليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغيير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون فى ابتداء كلمة ولا فى اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثانى وفيه العين والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن فى التأليف . وليس العلم بتقدم شيء على شيء لأنه كله مما يحتاج إلى معرفته فبأى بدأت كان حسناً وأولاها بالتقدم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الخليل فى كتابه العين الكلام فى هذه الحروف ومخارجها فعدها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خمسة وعشرين حرفاً صحاحاً لها أحياز ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

(أ) أما الصحاح فهى على وفق ما رتبها :

١ ــ العين ثم الحاء ثم الهاء من حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض .

٢ ــ الخاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف الخمسة يلقبها بالحروف الحلقية .

٣ ــ والقاف والكاف لهويتان ، لأن مبدأهما من اللهاة ، والكاف أرفع .

٤ ــ الجيم والشين والضاد ، فى حيز واحد ، وهى حروف شجرية لأن مبدأها من شجر الفم ، وهو مفرجه .

٥ ــ الصاد والسين والزاى ، فى حيز واحد ، وهى حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، وهى مستدق طرفه .

٦ ــ الطاء والدال والتاء ، فى حيز واحد ، وهى حروف نطعية لأنها تخرج من نطع الغار الأعلى .

٧ ــ الظاء والذال والثاء ، فى حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهى حروف لثوية .

٨ ــ الراء واللام والنون ، فى حيز واحد ، وهى حروف ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديد طرفه .

٩ ــ الفاء والباء والميم ، فى حيز واحد ، وهى حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

(ب) أما الحروف الهوائية فهى :

١ ــ الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها حيز تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسما ، والهمزة وحدها قسما .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق الأول لا سيا فى حروف العلة فعلى حين قد رتبها أولا : (و ــ ا ــ ى ــ) إذا هو يرتبها هنا (ى ــ و ــ ا ــ) ثم يرتبها مرة أخرى فى مقدمته (و ــ ى ــ

ا —) ويسوقها المعافرى فى بيته الأخير على ترتيب مخالف حيث يقول :

واللام والنون ثم الفـــاء والبـــاء
والميم والواو والمهموز واليـــاء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه يرتب الحروف على النحو الآتى :

الهمزة — الألف — الهاء — العين — الحاء — الغين — الخاء — القاف — الكاف — الجيم — الشين — الياء — الضاد — اللام — الراء — النون — الطاء — الدال — التاء — الصاد — الزاى — السين — الظاء — الذال — الثاء — الفاء — الباء — الميم — الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراده الخليل وتأثر به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً يخالف رأى الخليل فى شىء ويوافقه فى شىء آخر .

ولقد سمى الخليل كتابه باسم أول حرف اعتمده وهو العين ولقد جاء بعده من حذا حذوه منهم تلميذ الخليل النضر بن شميل (٢٠٤ هـ) يذكر له حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه « الجيم » ولا شك فى أنه تأثر فيه بمنهج أستاذه ان صح ما رواه حاجى خليفة فالذى نعرفه أن النضر له كتاب اسمه المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً لابن شميل وهو أبو عمرو الشيبانى اسحاق بن مرار (٢٠٦ هـ) يعزى إليه كتاب فى اللغة اسمه الجيم أيضاً وكان يظن خطأ أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته بهذا الاسم لعلة أخرى رآها مؤلفه فمن معانى الجيم فى اللغة الديباج ولاستحسان المؤلف لكتابه سماه بالجيم . ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه (٢٢٥ هـ) فلقد كان له كتاب اسمه الجيم أيضاً يقول ابن الأنبارى عنه فى كتابه « نزهة الألبا فى طبقات الأدبا » : « وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وابتدأه بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب العين ويعرف به فيقول : « فى الحروف » ولا يزيد على ذلك شيئاً ، وثانى الكتابين هو كتاب الجيم للبوقى أحمد يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من هذا المنحى .

وإذ كان الخليل أول واضع الكلم العربى فى صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكر الصرفيون من قبله من حصر لأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع من الثنائى والثلاثى والرباعى والخماسى من غير تكرار اثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسمائة آلاف وأربعمائة واثنا عشر (١٢,٣٠٥,٤١٢) .

الثنائى : سبعمائة وست وخمسون (٧٥٦) .

والثلاثى : تسعة عشر ألفاً وستمائة وست وخمسون (١٩,٦٥٦) .

والرباعى : خمسمائة ألف وإحدى وتسعون ألفا وأربعمائة (٥٩١,٤٠٠) .

والخماسى : أحد عشر ألف ألف وسبعمائة وثمانية وثلاثون ألفاً وستمائة (١١,٧٣٨,٦٠٠) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على تنقل الحرف فى بنيته من الكلمة ، فالحرف فى الكلمة الثنائية تنتج عن تنقله صورتان يكون أولا ويكون ثانياً ، والحرف فى الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولا وثانياً وثالثاً ، والحرف فى الكلمة الرباعية تنتج عن تنقله صور أربع ، وفى الكلمة الخماسية خمس صور »

وهذا الاستقصاء ثم الاستصفاء اقتضى الخليل جهداً كبيراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذى وضعه الخليل للدوائر العروضية .

ولعل ما صرح به ابن دريد فى مقدمته لكتابه الجمهرة كان هو ما فعله الخليل ولم يصرح به حيث يقول :

إذا أردت أن تؤلف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوقع ثلاثة أحرف حوالبها ثم فكها من عند كل حرف يمنة ويسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثى ستة أبنية ثلاثية ،

وهذه هى صورتها :

فالذى ابتكر الدائرة العروضية هو الخليل ، وبعيد على الخليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائرى فى اللغة كما استخدمه فى العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره الخليل .

وهذه الصور التى ابتدعها الخليل ليحصر بها الكلمات جعل كل تقليب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمى كل صورة فصلا كما سمى ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل فى باب الثنائى يشتمل على مادتين وفى الثلاثى على ست مواد وهكذا .

وأخذ الخليل يشير مع كل فصل فى الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما جاوز الثلاثى إلى الرباعى والخماسى اكتفى بايراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرته .

ولقد استهل الخليل كتابه بحرف العين كما تعلم مفتتحاً إياه بباب الثنائى الصحيح ، ويسميه أيضاً المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثى المضعف مثل : عب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائى هو لوروده على حرفين . وقد أخذ بهذا بعد الخليل ابن دريد فى الجمهرة والقالى فى البارع .

وكان الترتيب الطبيعى أن يمضى الخليل فيذكر العين مع ما يليها فى المخرج وهو الحاء ثم مع الهاء ، ثم مع الخاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول فى اللغة شواهد وهدا هذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك فى أول الباب .

وينتهى الخليل إلى العين مع القاف فيصورهما صورتين الأولى « عق » والثانية مقلوبها : قع . ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية « قع » لورودها هنا . وكان هذا شأنه فى جميع صور الكتاب .

ويتتبع الخليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التى هى آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لصور العين مع حروف العلة أو الهمزة . والذى يفعله هنا مع العين مثلا يفعله مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلمات فى باب سماه اللفيف وضعه بعد أبواب الثلاثى .

وحين يفرغ الخليل من باب اللفيف يأخذ فى ذكر الرباعى والخماسى يسوقهما مختلطين ولا يفرق بينهما وهذا يخالف ما ساقه فى المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن الخليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائى المضاعف وهى عق ، تكشف عن منهج الخليل الذى بسطناه .

عق :

يقول الخليل :

العرب تقول : عق الرجل عن ابنه ويعق عقًّا ، إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة — وتسمى الشاة التى تذبح لذلك عقيقة — قال الليث : توفر أعضاؤها فتطبخ بماء وملح فتطعم المساكين — وفى الحديث : كل امرئ مرتهن بعقيقته . وفى الحديث : إن الرسول صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين فأعطى بزنة شعورهما ورقاً .

والعقة : العقيقة . وتجمع عققاً . والعقيقة : الشعر الذى يولد به . وتسمى الشاة التى تذبح لذلك عقيقة . يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التى تنقع على العقيقة . وقال زهير فى العقيقة :

أذلك أم أقب البطن جـأب
عليـه من عقيقتـه عفـاء

وقال امرؤ القيس :

يا هند لا تنكحى بوهة   عليـه عقيقته أحسبا

ويقال : أعقت الحامل : إذا نبتت العقيقة على ولدها فى بطنها ، فهى معق وعقوق ، وجماعة العقوق عقق .

قال رؤبة :

قد عتق الأجدع بعد رق   بقارح أو زولة معـق

وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق
سرًّا وقد أون تأوين العقـق

وقال أيضاً :

كالهورى انجاب عن ليل الـبرق
طـير عنها النسر حولى العقـق

وجماعة العقة : العقق . قال عدى بن زيد العبادى فى العقة ، أى العقيقة :

صيّت التحشـير وزام الضحى
ناسـل عقتـه مثـل المسـد

ونوى العقوق : نوى هش لين رخو المضغة تعلفه الناقة العقوق إلطافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله العجوز . وهى من كلام أهل البصرة لا تعرفه الاعراب فى بواديها .

وعقيقة البرق : ما يبقى فى السحاب من شعاعه .

قال : وجمعه العقائق ، قال عمرو بن كلثوم :

بسمر من قنا الخطى لدن   وبيض كالعقائق يختلينا

وأنعق البرق ، أى تسرب فى السحاب ، وأنعق الغبار : إذا سطع . قال رؤبة :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن — وهو الخليل — أصل العق الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن القطع والشق واحد . يقال : عق ثوبه ، إذا شقه : ومنه : عق والديه يعقهما عقاً وعقوقاً . قال زهير :

فأصبحتما فيها عـلى خـير موطن
بعيدين فيهـا من عقـوق ومأثم

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله   من عق والده وبر الأبعدا

وقال أبو سفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء رضى الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق عقق . أى ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت رحمك وخالفت أباءك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة   من المعقة والآفات والأثم

والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ، الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عق ، أى شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، ولزمته الألف واللام لأنه جعل الشىء بعينه . قال جرير :

فهيهات هيهات العقيق وأهـله
وهيهات خل بالعقيق نحاوله

أي بعد العقيق وأهله .

ثم يختم الخليل المادة بالرباعي المكرر البنية فيقول : « والعقعق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته بالعقعقة . وجمعه : عقاعق » .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه فيها بنهج وإنما هو استطراد . يفصح أحياناً ويبهم أحياناً يشرح أحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذي تلمسه هنا تلمس مثله في جميع المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذي يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربي وليته حين أخذ في عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشقته مشقة أخرى بهذا الترتيب الذي التزمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة الذي ضمها كتاب العين والتي سقنا لك شاهداً منها بعيد أن تستوعبها ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير يملك مظاناً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذي رسمه استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفي ما فيها ، ولكنه على كل حال جهد لا يطيقه إلا الخليل يملك العقل المنظم والرأي المادي اللذين بهما يهون الكثير .

والماضي في كتاب العين يرى أن الخليل عني عناية كبيرة باللغات فذكر عنعنة تميم وكشكشة ربيعة كما أشار إلى لغة هذيل وتميم واليمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة المعاصرين له في إقليمه العراق أو بلدته البصرة .

كما عني بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم يسكت عن تعليل المسميات التي يوردها لربطها بموادها ، كما دعم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الخليل توسع في الاستشهاد الشعري لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فتراه يستشهد بشعر لأبي دواد وعدي بن زيد وهما ممن لا تروي العرب أشعارهما كما يقول الأصمعي . كما نراه يستشهد بشعر الكميت ، والكميت متهم بأن كلامه ليس بفصيح .

كما نجده يستشهد بشعر لبشار وبشعر لحفص الأموي من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء بعد الخليل من شك في نسبة هذا الكتاب — أعني كتاب العين — إليه ، واتصل هذا الشك ينقله الخلف عن السلف ويعقبون عليه . ولقد تناول هذه المشكلة أخيراً اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما الدكتور حسين نصار والدكتو عبدالله درويش بسطا فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخذ بالرأي القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبوابه ثم كان لليث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن كتاب العين للخليل لحمة وسدى ، ويكاد يكون هذا هو الرأي الأخير المعول عليه .

وبعد فلقد كان الخليل بكتابه هذا أول معجمي وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتفت أثره وانتفعت بمنهجه ، فعلى منهج الخليل ألف القالي اسماعيل بن القاسم (٣٥٦ هـ) معجمه « البارع » ، ثم الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (٣٧٠ هـ) معجمه « التهذيب » ثم الصاحب بن عباد أبو القاسم اسماعيل (٣٨٥ هـ) معجمه « المحيط » وابن سيدة أبو الحسن علي بن اسماعيل (٤٥٨ هـ) معجمه « المحكم » .

وكذلك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية الثانية التي حاولت التحلل من الترتيب على مخارج الحروف ، فهي وإن لم تنتفع بمنهج الخليل في هذا فقد أفادت الكثير من مادته فلم يبعد ابن دريد أبو بكر محمد ابن الحسين (٣٢١ هـ) في معجمه « الجمهرة » عن كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) منه شيئاً في معجميه « المقاييس » و « المجمل » .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين والمنصفين ، فلقد استدرك أبو فيد مؤرج السدوسي

ونصر بن على الجهضمى على كتاب العين كما استدرك عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ) كتاباً فى الرد على الخليل وألف الكرمانى النحوى الوراق هو الآخر (٣٢٩هـ) كتاباً سماه « الجامع فى اللغة » جمع فيه ما أغفله الخليل فى كتاب العين .

وفى نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سماه « فائت العين » كما ألف البشتى الخارزنجى أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً سماه « التكملة » وكذلك ألف أبو الأزهر البخارى (القرن الرابع) كتاباً سماه « الخصائل » والهمذانى الراعى أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك كما ألف الزبيدى أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ) كتابه « المستدرك » ثم الخطيب الاسكافى أبو عبدالله محمد بن عبدالله (٤٢٠ هـ) كتابه « غلط العين » ثم ابن التيانى أبو غالب تمم بن غالب (٤٣٦ هـ) كتابه «الموعب»

فهذه جملة من الكتب التى تعقبت الخليل فى كتابه العين . وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف الخليل والرد على متعقبيه نذكر منها .

١ — كتاب التوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن (٣٢١ هـ) .

٢ — كتاب الرد على المفضل فيما أخذه على الخليل لابن نفطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣ هـ) .

٣ — كتاب الرد على المفضل فى الردِّ على الخليل لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧ هـ) .

وبهذه الجهود المعجمية التى بدأها الخليل وهدى إليها بعد أن اهتدى هو إليها استوت بين أيدى المعجميين المادة أولا وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون ويشكلون .

وقد اختصر كتاب العين اثنان :

أما أولهما فهو أبو الحسن على بن القاسم السنجانى ، ذكره الباخرزى وذكر مختصره فقال : هو صاحب كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق اللغة على طالبها وأدنى قطوفها من متناولها باختصاره كتاب العين .

وثانى الرجلين هو أبو بكر محمد بن حسن الزبيدى (٣٧٩ هـ) ولقد وقع الناس على مختصره لكتاب العين قبل أن يقعوا على كتاب العين نفسه وعاشوا عليه وكانت دراساتهم التى كانت حول كتاب العين مردها إلى هذا المختصر على الرغم من أن الزبيدى بذل شيئاً فى الكتاب فوق اختصاره له .

ولقد جنيت البيئة العربية تفقد الأمل فى العثور على نسخة من الكتاب إلى أن اهتدى أخيراً إلى خطيات منه تمهد الطريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .



السير المتناظرة لبلوتارك

بقلم
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما يمنى به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سيرة مكتوبة ، فيحيط الشك بحوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته فى أبنائه وأحفاده .

اختلف فى سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وسنة خمسين للميلاد ، ويرجح الثقات أن مولده كان فى سنة ست وأربعين للميلاد ، فى مدينة خيروانة فى إقليم بويوتيا اليونانى .

وكما اختلف فى مولده ، اختلف فى سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات فى سنة مائة وعشرين للميلاد . إلا أن المؤكد الذى لاشك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين ببضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون . وهى سيدة فاضلة إلى درجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقيين وغير الرواقيين ممن يعلون قيمة الخلق الحسن . يحكى عنها فى هذا الصدد أن نفراً من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس (بلوتارك) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة فى الخارج ، إذ سمعوا بموت ابنه قارون ، فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته فى مصابه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث مأتم أو وفاة فيه ، كما هو المعهود فى بيوت اليونان فى مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع فى نفوسهم الشك من صحة الخبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم للسيدة محرجين .

وبعد هذا الخبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه فى رسالته إلى زوجته ، التى عرفت فيما بعد باسم « العزاء » .

كتبت هذه الرسالة بمناسبة موت ابنته الوحيدة التى رزق بها — فيما يبدو — فى آخر العمر ، والتى ثكلها وهو فى رحلة خارج المدينة — ولعل السبب فى كتابة الرسالة ما كان لهذه الفتاة من موقع خاص فى نفس أمها ، إذ كانت الابنة الوحيدة من ناحية ، وكانت فيما يبدو آخر أمل فى آخر الحياة . فأوجب فلوطرخس على نفسه أن يتحامل لكى يستطيع أن يعزى زوجته خوفاً من أن تستسلم للحزن ، فيقول لها من الرسالة :

« ... ومع هذا ، فلماذا ننسى الحجج التى طالما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالى كأنه يقتلع مسراتنا السابقة ويمحوها ؟ » .

فى هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هؤلاء الأبناء – واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه – قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران – أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر) – فهناك فى مؤلفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شبا عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا – أحدهما – أو كلاهما – قد ماتا فى حياة أبيهما أم ورثاه بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنه أوتوبولس أم من ابنيه معاً .

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال فى الشباب وبواكير الرجولة ، وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يضن بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاغتراب .

تولى فى مدينته العناية بشئون الناس حتى ما كان منها تافهاً ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً مدينته لا يبرحها إلا فى سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها فى دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب « آركون » ، وهو منصب واحد من تسعة محافظين يمثلون مختلف أنحاء اليونان فى مجلس نائب القنصل الرومانى أو حاكم عام اليونان .

تعلم فى أثينا على يدى فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن – فيما عرف عنه – متحيزاً لمذهب معين من مذاهب الفلسفة التى شاعت فى ذلك الأوان ، وإن كانت أخلاقه وسلوكه فى الحياة عامة أقرب ما تكون إلى مبادئ الرواقية التى تنصح بها ، وهى العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإيثار المصلحة العامة والتماس السعادة فى إسعاد الآخرين .

سقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لأنه ، فى خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذى أهاب بأخوته وبفلسفته ، إنه « لا يقيم وزناً كبيراً للصدفة التى جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين » فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حق له لا فى صفة الأخ ولا فى صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر فى علمه على ما أخذه من أثينا ، بل التمس العلم مرتحلا ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً فى روما ، ألقى فيها محاضرات فى الفلسفة كانت موضع التفات ومثار اهتمام .

ويقال إنه فى أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظمائهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعياً أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجهاً من وجوه الثقافة فى عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذى شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا فى ذاته وحسب ، ولا فيما يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة « فى وجه قرص القمر » وكفى ، بل منها ما له قيمة لأنه سجل بعض التراث الإنسانى من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم .

مؤلفاته ورسائله

أكبر مؤلفات فلوطرخس هو كتاب « السير » أو « التراجم » ، لأنه هو الذى ترتكز عليه شهرته وخلوده فى التاريخ . أما ما عداه من مؤلفات فيشملها عنوان

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو « الأعمال الأخلاقية » أو « الأدبية » Opera Moralia ، وكلها مما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددها على الستين رسالة . ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام كبار : قسم إنسانى وقسم طبيعى وقسم ميتافيزيقى .

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلى ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففى الإنسانيات رسائل تتعلق بالتعليم والتهذيب كرسالته : « فى تعليم الأطفال : كيف ينبغى أن يقرأ الغلام الشعر » ومحورها الأخلاق فى شعر هوميروس ،

وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كمقالته فى « التمييز بين المتملق والصديق » . وكمقالته « جريللوس » وهى محاورة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات فى أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل فى التاريخ والآركيولوجى ، كمقالته « حول مفتريات هيرودوت » التى ينقد فيها المؤلف المشهور الذى أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته « إيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل فى السياسة كالمقالة التى عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك فى السياسة ؟ » ورسالة « فى المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة « مبادئ الصحة » ورسالة « وجه قرص القمر » ورسالة « أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ » وغيرها .

وله رسالة فى الميتافيزيقا المحضة ، هى « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التى سميت باسم « أحاديث المائدة » والتى تشتمل على كل ما يهم المثقف فى ذلك العصر من موضوعات .

كتاب السير المتناظرة

(أ) الكتاب

ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام فى بلدته قيروانة فى النصف الثانى من عمره المديد .

ولم يكن الكتاب الذى ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذى بين أيدينا لا فى مادته ولا فى صورته ولا ترتيبه . فهو يشير فى كلامه عن تيثيوس ، أول سيرة فى الكتاب الذى بين أيدينا ، إلى ما سبق له أن نشره فى كلامه عن سيرة ليكورجوس ، ثالث سيرة فى الكتاب . وهى إشارة ضمن إشارات من قبيلها ، تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذى بين أيدينا عن الكتاب الذى وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية فى الكتاب ، كما هو ظاهر ، هى المقارنة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها فى الفطرة والسجية ، أو فى الخصال العقلية والخلقية ، أو فى ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز فى ميدان الحرب أو السياسة أو الخطابة أو التشريع .

شملت هذه المقارنات ستاً وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسى وخطيب ومشرع وحكيم . ففى مقابل تيثيوس منشىء أثينا يورد سيرة رومولوس منشىء روما وواهبها اسمها ، وفى مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطى يترجم لنومابومبيليوس المشرع الرومانى ، وفى مقابل بيركليس حاكم أثينا وخطيبها المشهور ، يضع سيرة فابيوس القائد الخطيب الرومانى الذى وقف إزاء هانيبال بخطته المشهورة التى سميت من أجلها الحركة الفابية الاشتراكية فى إنجلترا باسمه ؛ وفى مقابل أرستيوس الحكيم القويم ، يؤرخ لماركس كاتو (الأكبر) . . . وهكذا .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم اليونانى ثم يردفها بسيرة العظيم الرومانى ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان يجب أن يكون ، بل ثمانى عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين إلا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين تيبيريوس وكايوس جراكوس من ناحية وبين آجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض الثقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الاطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها بحيث لم يبق ما يدعو لفصلها فى فصل مستقل ، واقتران سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما فى سياق السيرتين ، وما قيل عن هذين الرجلين فى معرض الكلام عن بومبيى ، دليل على أن المقارنة المنفصلة فى فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتى بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من سقوط هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما يمكن أن يؤخذ منها لا يعدو أن يكون دليلا جديداً على أن الكتاب الذى بين أيدينا يختلف إلى حد ما عما تركه مؤلفه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقية النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرتاركسركسس ، وآراتوس السيكى وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكى إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر التراجم التى أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسى وحاكم يونانى يميل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء عرش الامبراطورية الرومانيـــة فترة قصيرة ريثما يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل نيرون طمعاً فى مكافأته التى لم تتحقق ، وقاتل هذا المغامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هى مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أى اثنين منها ، ولكن يبدو أنها أضيفت لمجرد كونها سيراً لبعض العظماء وذوى المناصب العليا .

والخلاصة أن كتاب « السير » بصورته التى بين أيدينا يحتوى على خمسين ترجمة للعظماء بين يونانى ورومانى ، وأن الصبغة الغالبة عليه هى المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عظماء تمتد فترة تواريخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعميرها بالسكان على يد تيثيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادى الأول ، بُعيد حكم نيرون المشهور .

(ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب فى تقدير العظمة والعظماء ، وفى تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة وافية ثم يرفعها إلى مكانها الذى تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعتنى بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفتة له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ، لأن هذه الصغائر قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافيها من تلك العظائم التى يتأهب لها العظيم ويعد لها عدته ، فلا يكون فيها على سجيته كما يكون عليها فى تلك اللمحات واللفتات .

يقول فى أول كلامه عن الإسكندر المقدونى ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذى مات فى الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله فى زمانه من شواطىء البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الهند والصين :

« لما كان غرضى كتابة سيرة الإسكندر الملك وسيرة قيصر الذى دحر بومبى ، فان ضخامة أعمالها العظيمة تملأ حيزاً من الاتساع أعرض نفسى معه إلى الملامة إن لم أحذر قارئى مقدماً تحذير الاعتذار ، بأنى آثرت اختصار أشهر ما فى السيرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فيهما . وليذكر القارئ دائماً أن خطتى ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائماً عن أوضح فضائل الرجال ورذائلهم ؛ فربما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانت كلمة أو نكتة أدل لنا على أخلاقهم وميولهم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدمى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخوص أكثر عناية ودقة فى تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم فى عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمح لى أنا أيضاً أن أولى عنايتى الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع فى محاولتى تصوير الحياة ، الشئون المهمة والمعارك الكبيرة يعتنى بها غيرى من المؤرخين »(1).

وفلوطرخس فى هذا الأسلوب قليل النظير فى المؤرخين القدماء . له لفتات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقريحة ، قبل شيوع الدراسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق فى الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكبر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل فى تسجيل حادثة الحصان فى طفولة الإسكندر إذ تحدى أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

(1) سير فلوطرخس ، طبعة إفريمانز ، الجزء الثانى ، ص ٤٦٣ .

فشل فى ذلك كل فرسان أبيه ، مراهناً على نجاحه بأنه لو فشل فسيدفع كل ثمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ويجمح عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به فى كل مضمار .

ويرجع الفضل إليه فى إظهار جانب يكاد يكون — على أهميته — مطوياً غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك فى قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتزاز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعربدة أودت بحياته فى باكورتها . يقول بلوتارك :

« ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التى يحتفظ بها هؤلاء الفلاسفة ويضنون بها ، بحكم التسمية التى أطلقوها عليها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو فى آسيا خطابه التالى إلى أرسطوطاليس فى لغة بسيطة واضحة ، وكان قد ترامى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

« من الإسكندر إلى أرسطوطاليس — تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنعاً بنشرك كتبك فى نظريات المشافهة ؛ إذ ما الذى بقى لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أبيحت تلك الأشياء التى تخصصنا فى معرفتها للجميع ؟ إنى أؤكد لك أنى من ناحيتى أوثر أن أمتاز على الآخرين بمعرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع فى قوتى وامتداد لسلطانى . وداعاً »(1).

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظيما ملقباً

(1) الجزء الثانى من السير ، ص ٤٦٨ .

« بالأكبر » ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدونى هو يوليوس قيصر الرومانى . تقرأ سيرته فى سير فلوطرخس فترى أمامك شخصية مرتسمة فى ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الخطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة قالها قيصر وهو يعبر جبال الإلب :

« وبينما هو (قيصر) يجتاز فى رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبربرين ليس فيها إلا عدد قليل من السكان ، وكانوا على قلتهم فى حالة من الفقر المدقع ، إذ سمع أصحابه يتساءلون فيما بينهم على سبيل التهكم والسخرية : إن كان فى القرية صراع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيما بين العظماء . فأجابهم قيصر فى جد بقوله : « إنى من جانبى لأوثر أن أكون الأول فى هذه القرية على أن أكون الثانى فى روما » .

« وقيل إنه فى مناسبة أخرى ، وكان فى إسبانيا فى فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ فى قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فما عتم أن استغرق برهة طويلة فى التفكير ثم أجهش بالبكاء ، فدهش أصحابه وسألوه ما يبكيه فقال : « ألا ترون لى داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر فى مثل سنى قد قهر كل تلك الأمم وأننا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل؟ »[1]

تلك أحدوثة ، والأحدوثة الثانية يقول فيها بلوتارك :

« وما أقل ما كانت شهية طعامه ، إذ يبدو هذا من المثل التالى . حينما كان على مائدة فالريوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء فى ميلان ، إذ قدم إليه طبق من « الاسفراغ » وضع عليه زيت حلو بدلا من الدهن ، فأكل منه قيصر دون أدنى تأفف ، وراح يؤنب أصحابه على نفورهم منه والعيب عليه قائلا : « إذ قد كان يكفى ألا تأكلوا مما لا تحبون ، ولكن من يتحدث بقلة تربية رجل آخر يظهر أنه بحاجة مثله إلى التربية »[1].

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمجد ، لا ينظر إلى الشوط الذى قطعه بل إلى الشوط الذى يريد أن يقطعه ويخشى أن يعجله القدر دونه ، رجل لا يحب أن يكون الثانى فى أعظم مجال ويؤثر أن يكون الأول ولو فى أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاؤه الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ، رجل إذا عزم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثالثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل فى بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذى قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمجرد ألا يكون الثانى فى روما ولا حتى فى العالم بأسره :

« . . . فاختبأ قيصر حينما سمع هذه المقالة (عن سيلا) وظل مختفياً فترة طويلة فى ريف « السابين » متنقلا بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة فى أثناء انتقاله من منزله إلى منزل لدواع صحية ، فى قبضة جند سيلا الذين كانوا يجوبون تلك الناحية بحثاً عن أى هارب متستر . وقد نجح قيصر فى شراء قائدهم كورنيليوس بمبلغ ثالنتين[2] ، فأطلق له سراحه ، فما لبث أن ركب البحر إلى بيثينيا ، وأقام مع ملكها نيقوميدس مدة قصيرة . وفى أثناء عودته ، وقع فى أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا فى ذلك الوقت لهم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا يحصى من الزوارق تجوب البحار » .

(١) الجزء الثانى ، ص ٥٣٨

(١) الجزء الثانى ، ص ٥٤٣ .

(٢) الثالنت حوالى ٢٥٠ جنيهاً .

«فلما طلب القراصنة منه عشرين تالنتا فدية ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة سجينهم ، وتعهد طواعية أن يفتدى نفسه بخمسين تالنتا ، وأرسل فى التو رجال معيته إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقى آخر الأمر بين أشره جماعة من الناس المتعطشين للدماء فى العالم ، وهم القيليقيون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهين بهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إليهم يأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يوماً فى أكمل حرية تتاح فى هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة فى تمرينات القوم وألعابهم وكأنهم ليسوا سجانيه بل حرسه الخاص . وكان يكتب الشعر والخطب ويسمعهم إياها ، ويتهم من لا يعجب بها منهم بأنه أمى بربرى ؛ وكان يتوعدهم كثيراً فى نوبات التقريع والزراية بأنه سيعلقهم على المشانق ، وكانوا يؤخذون بهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه فى الكلام إلى نوع من البساطة وألاعيب الصبيان . فلما جاءت الفدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره فى إعداد أسطول فى ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال فى مراسيها فى الجزيرة وأسر أغلبيتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال فى سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا فى ذلك الوقت ، الذى تقع ملطية فى حيز نفوذه بوصفه برايتور[1] أن يقرر أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع فى أموالهم إذ كانت كميتها كبيرة فقال إنه سيفكر فى الأمر على مهل وروية. عندئذ استأذنه قيصر فى الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التى كان يتوعدهم بها حينما كان فى قبضتهم ، والتى قلما كانوا يحلمون بأنه جاد فى تنفيذها »[2]

وأترك القصة ، أو المعرض الذى يصور الشخص من كل جوانبه ، تتحدث عن نفسها وأدع التعليق .

ولا نطيل فى الكلام عن هذا الأسلوب النفسى العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطيين الأقدمين هى شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطى الأكبر الذى تأثر به وبتشريعاته الفيلسوف الأكبر أفلاطون فى بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلا حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه فى الاصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلا قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للثائرين . ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، فى حصافته واستقامته وسعة حيلته ونبل مقاصده فى القصة التالية :

« فلما مات هذا بدوره (أى بوليدكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة — كما اعتقد الجميع — إلى ليكورجوس الذى قام بمهام الملك فعلا حتى تبين أن الملكة زوجة أخيه حامل ، فأعلن للحظته أن العرش من حق الجنين إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصى على العرش وحسب ، وكان الاسبرطيون يسمون هذا المنصب « بروديكوس » . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حينما يئول التاج إليه نهائياً . وعلى الرغم من استفظاعه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظاهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثناها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذى سيصيبها حتما فى صحتها إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ، وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها فى عناء الوضع أرسل رسله فى التو ليرقبوا ما يحدث ، وأمرهم بأن ينظروا فى الطفل . فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضروه إليه حيثما كان وفى أى مهمة .

---

(١) منصب « نائب القنصل » أو الحاكم العام
(٢) الجزء الثانى ، ص ٥٣٠ ، ٥٣١ .

والذى حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوه وهو على المائدة . هنالك أخذه بين ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسبرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك فى كرسى الملك وأطلق عليه اسم « كاريلاوس » أى « فرحة الشعب » »[1].

(حـ) المقارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين فى المشرب أو الخلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظماء اليونان والأخرى من بين عظماء الرومان .

فعلام يدل هذا ؟

أتراه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا فى حوادثه وحدها بل وفى عباقرته المتفردين ؟

أم تراه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن بخلود الروح . فقد اشتملت رسالة « العزاء » إلى زوجته فى مناسبة موت ابنته على رأيه فى خلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء . وهى مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ، وعلى تأثره بالفيثاغورية والأورفية التى تأثرت إلى حد كبير بعقائد الهنود . كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التى تابع فيها أستاذه سقراط وأخذ فيها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية . وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون فى أخذهما عن الثقافة المصرية واعتقادها فى خلود الروح .

مثل هذا الاهتمام بالروح وخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التى آمنت إلى حد كبير بتناسخ الأرواح ، قرينة على أن شيئاً من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يؤمن به إيماناً واعياً ، وأظهرته مصيبته فى فقد ابنته بعد فقد ابنيه الأكبرين ، لأن شأن هذه المصائب أن ترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطانينة والهدوء . وكم من فلاسفة — ومنهم هويتهد الفيلسوف الإنجليزى الحديث — قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كوارث من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وبالحظ وبالقدر ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلا به بعض الاتصال ، وذلك هو اعتقادهم فى الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكوين بعد الدمار الشامل فى دورات منتظمة يحسبونها بعدد معين من آلاف السنين .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته ، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات المؤرخ الفيلسوف .

يقول فلوطرخس فى الكلام عن ديموستين وشيشرون :

« يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت ديموستين وشيشرون أصلا على قالب واحد ، فشابهت بينهما فى كثير من الخصال الطبيعية ، كولعهما بالامتياز وحبهما للحرية المدنية ، وكالقصور فى شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابه العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان آخران يتشابهان كهذين الخطيبين فى أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التى وصلا إليها ومثل القوة التى تمتعا بها ، وفى

(١) الجزء الأول من السير ، ص ٩١ .

أن كلا منهما اصطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكللا بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً فى المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذى يحدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم لهذه (أى الطبيعة) بالتفوق إذ نجحت فى جعلهما شبيهين فى الميول والآداب ، أو أن نحكم لذاك (أى الحظ) بأن التوفيق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتيهما العارضة »[1].

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده بوجود التشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات الفذة على قلة ما بين الأفذاذ من تشابه : ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أهى الصدفة أم هى التناسخ أم هى دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً فى استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر فى إدراك المشابه والأشباه بين عظماء الرجال ، لا فى رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفى رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآرائهم وظروف حياتهم . من هذا القبيل مقارنته بين فابيوس (الذى تنسب إلى اسمه الحركة الفابية) وبين بريكليس ، التى يقول فيها :

« . . . وربما كان حكم مدينة منكسرة روضتها الكوارث والنوازل وقسرها الخطر والضرورة على الاستماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشرة التقحم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه فى نعيم الرخاء الطويل كما كان الأثينيون عند تسلم بريكليس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التى كان الرومان يرزحون تحتها فى ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة فى فابيوس وقوة إيمان بالهدف تعلو على المألوف . . .

« ولست أجد فى تاريخ فابيوس أنه انتصر فى معركة إيجابية إلا تلك التى قاتل فيها ضد « الليجو ريان » والتى أفاءت عليه نصره[1] الوحيد ، بينما بنى بريكليس لنفسه ثمانية أنصاب لمثل عددها من الانتصارات التى أحرزها فى البر والبحر . ولكن ليس فى أعمال بريكليس كلها ما يمكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقذه فابيوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذى جمع بين أعلى سمات الشجاعة والحكمة والإنسانية »[2].

ومن نفاذ بصيرته أنه لم يقرن بين الإسكندر المقدونى وبين بومبيى ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سبقوه كانوا يعقدون المشابهة بين هذين القائدين العظيمين . والحقيقة أن المشابهة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن فى طبيعة بومبيى وفطرته من السمات ما يجعله فى نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندر المقدونى بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندر محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك لملذاته العنان حتى تفسد عليه كل شىء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسبائه ، وكان يستهين بعدوه ، وهى أول خطوة فى طريق الهزيمة التى لا شك فيها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

---

(١) الجزء الثالث ، ص ١٦٤ — ١٦٥

(١) « النصر » عند اليونان والرومان احتفال له شروط وله نتائج تتعلق بالقائد المنتصر الذى حقق هذه الشروط .
(٢) الجزء الأول ، ص ٢٨٨ .

يوليوس قيصر فى الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ، وباكتساب الأصدقاء وشراء الضمائر قبل شراء السيوف ، بينما أهمل بومبيي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المنافقين له «إن جيش قيصر إذا التقى بجيشك فسينحاز إليك» . وكان يقول لمن ينبهه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية «إنه لو ضرب برجله الأرض فستنبت له الكتائب والجيوش» . كما كان يقول لمن يحذره من اليوم الذى سيثقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لتمثاله ، «إن قيصر لا يمكن (لنحافته) أن يثقل على كتف ككتفه» .

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطيبة بين رعيته يحكي بلوتارك فى هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

« . . . وكان للسيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجمال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثار وتفهم فى الهندسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ؛ كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والادعاء الذى يشوب الفتيات اللاتى يشتغلن بهذه الشواغل أحياناً ، ولا أخذ على أسرتها ولا على سمعتها أى شائنة تعاب ، ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولا لدى الجميع ، إذ كانت كورنيليا فى سنها تلك أنسب للزواج من ابن بومبيي . . .

« ولكن حين كان المتهم هو صهره شيبيو ، استدعى القضاة الثلثمائة والستين إلى منزله وناشدهم أن يكونوا فى صفه ، فما كان من المدعى ، وقد رأى شيبيو يدخل قاعة المحكمة وفى صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه »[1].

(١) الجزء الثانى ؛ ص ٤٣٥ – ٤٣٦ .

لهذا لم يكن بومبيي فى نظر فلاطرخس قرين الإسكندر ، بل كان أقرب شبهاً بأجيسلاوس الاسبرطى ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين فى الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبيي والإسكندر عند من سبقوه . وإليك جانباً من المقارنة التى عقدها بينهما مفنداً زعم من زعموا الشبه بين بومبيي والاسكندر :

« أما عن سنه (أى بومبيي) فان أولئك الذين يحبون أن يعقدوا موازنة محكمة بينه وبين الإسكندر الأكبر لا يسمحون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينما الحقيقة أنه كان فى ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان يحسن به لو أنه أنهى حياته العامة فى ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا فى اكتناز المزيد من الثروة الذى جعله كرهاً شنيعاً ، أو فى استنزال كوارث على رأسه أكبر من أن يفيق من عواقبها . . »[1]

« والخلاصة أن أى أذية كائنة ما كانت يمكن اتهام بومبيي باستنزالها على روما كنتيجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فانما يتهم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرة والعناد فى إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلين نفسيهما ، فان الرومان لم يكن لديهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث فى حالة بومبيي ، بينما لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يثنى «اللاقيدمونيين» عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً يحيق «بالملكية العرجاء» . »[2]

فهما قرينان فى السيرة وفى المصير ، متشابهان فى الخلق إلى حد كبير ، وفى الحظ الحسن الذى صاحبهما فى أول الحياة حتى أورثهما الغرور ، ثم تخلى عنهما فى

(١) الجزء الثانى ؛ ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .
(٢) الجزء الثانى ؛ ص ٤٥٩ .

آخر الحياة ، فأحاق بهما الكوارث والدمار ، وانتهت حياتهما بانتهاء الحرية السياسية فى بلديهما وإخلائهما المجال لدكتاتورية الامبراطوريات .

(د) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة فى كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يغفلوا عن أى جانب مهم من جوانب الشخصية التى يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية اللصيقة بالنفس والتى تطلب لذاتها ولأثرها فى سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة فى فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة فى حياة بومبى العظيم . ولقد تتبع فى سيره دور المرأة حيثما كان لها أثر مذكور ، فلم يغفله فى حياة يوليوس قيصر الذى قال إنه « يحب أن تكون زوجته بعيدة عن هذه التهم » فلم يدر أصحابه — على قول بلوتارك — إن كان يقصد منعها عن التهتك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الخوض فى هذا الحديث . ولم يغفل دورها فى حياة بروتوس ، إذ كانت زوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفساً وهمة وخلقاً ، وهى التى أحست فى ذات ليلة باجتماع مريب بين زوجها وبعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض ، فما زالت به حتى سألته عن هذه الاجتماعات المريبة التى يعقدها مع أصدقائه فى ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فانفردت وشمخت برأسها وهى تقول : « ولكننى ابنة كاتو » ، وحق لها أن تفخر بأبوة هذا البطل المنقطع النظير ، والحكيم الذى ليس له فى تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبى . فلما حاقت الهزيمة ببومبى فوق الأراضى اليونانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الهرب إلى مصر ، لم يقبل كاتو أن يهرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه فى تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سراً لكى يمنعه من الانتحار ، فما لبث أن أحس بضياع سيفه فنادى ابنه وقال له :

« كيف ومتى حاقت بى الذلة والزراية حتى يؤخذ منى سيفى ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلا بى لو أنه ظفر بى ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدنى وتكتفنى يدا ورجلا حتى يأتى قيصر فيجدنى عاجز الحيلة لا أستطيع عن نفسى دفاعاً ؟ إنى لا أحتاج إلى سيف لكى أنجع نفسى ، يكفينى أن أمتنع عن الشهيق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسى فى الحائط » .

فلما أتاه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان فى الانتحار على ما فيها من نبل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف فى مكان يثبت به والارتماء عليه ، لأنها فى نظره طريقة تدل على الخور والخوف من أن ترتجف اليد وهى تطعن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطعن نفسه طعنة واحدة كانت هى القاضية .

فلا عجب أن تعتز البنت بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكيم .

ولعل أجمل ما صوره فلوطرخس فى أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان ثيموستكليس اليونانى إذ يقول لزوجته : إنه هو المتحكم فى اليونان ، وإنها هى المتحكمة فيه ، وإن طفلها هذا هو المتحكم فيها ، فهو إذن أقوى كائن فى هذا الوجود ، « فليستعمل إذن نفوذه هذا بشىء من الحرص والاقتصاد » .

والصدق فى أخبار الناس وذكر سجاياهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التى لا يمنع الأدب والحياء من ذكرها ، ولكن فى أخبار الناس وأفعالهم وخلائقهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمشياً مع الأدب والحياء ؟ أم هل يلقى بقواعد الأدب والحياء

فى عرض الحيط ويقول ما يجزى المرء أن يقوله وأن يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول ،ومنهم من يتبع الأسلوب الأخير ولكن فلوطرخس يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ، فلا هو يسكت عما ينبغى ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياء .

فى حياة القبيادس ما يشين ، ولكنه بجانب جوهرى فى شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة فى محاورة « المـأدبة » Banquet فى معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، سقراط . فينبغى على فلوطرخس أن يذكره ، فكان ما قاله آية فى اللباقة فى الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخى الدقيق . يقول :

« كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على الدوام يريدون صحبته (أى القبيادس) ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون فى أسر جمالِه الألمعى غير المألوف وحسب . ولكن المودة التى كان سقراط يحملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة فى أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التى لمحها سقراط بحق فى جماله الشخصى وتحت قشرة هذا الجمال فى آن معاً . ولما كان سقراط يخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين يتزلفون إليه ويتغزلون فى جماله من بين الغرباء والأثينيين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فيرعى هذا النبات المرجو من أن يهلك فى برعمه قبل أن يؤتى ثمرته الناضجة كاملة »(١).

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عظماء التاريخ الذين سبقوه أنه صوّر سيرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المجيد كما يقول عنه برتراند رسل، الفيلسوف الإنجليزى المعاصر ، فى كتابه « صور من الذاكرة »(٢).

(١) الجزء الأول ، ص ٢٩٢ .
(٢) راجع كتاب « رسل » : « صور من الذاكرة » ، الفصل الخامس بالتاريخ .



المكان والزمان والألوهية لصمويل ألكسندر

بقلم :
الدكتور يحيى هويدي
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

حياة صمويل ألكسندر وكتبه

ولد صمويل ألكسندر فى السادس من يناير عام ١٨٥٩ فى مدينة سدنى بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية فى ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين فى جامعتها ثم انتقل إلى كلية « باليول » فى أكسفورد بانجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » فى الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفى هذا الكتاب يبدو أثر داروين على تفكير ألكسندر واضحاً . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التى تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام حركة إلى الوراء » (ص ٣٦٩) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية فى تطورها على النحو التالى : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعالم الأخلاق لا يختلف فى هذا عن عالم الكيمياء أو الفزياء . . . وذلك لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها فى عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، فى حركة تطورها » (٥٧) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالمجتمع فى هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا الاتجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، فانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هربرت سبنسر خطاب تقدير إلى ألكسندر ، وأصبح « لزلى ستيفن Leslie Stephen » صديقاً له ، حتى أن جون ليرد John Laird صديق ألكسندر ومترجم حياته يروى لنا أن الصداقة بين لزلى ستيفن وألكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة فى شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التى بدا فيها تأثر ألكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلا . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستسيطر على فكره الفلسفى كله طوال حياته ، وأعنى بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقف على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندر الفلسفى ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبى الذى كان فى ذلك الوقت وليد النشأة فى بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين فى ذلك الوقت زميلا فى كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول يهودى يعين كزميل فى أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبى تحت إشراف « هوجو مونستر برج . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين عين بعدهما أستاذاً لكرسى الفلسفة فى كلية أوينز بجامعة مانشستر . واستمر فى منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هى التى تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك جامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هربرت سبنسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقيما فى مانشستر إلى أن توفى بها فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم فى فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرماً بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكى ذلك عنه جون ليرد فى الكتاب الذى نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر» Philosophical and Literary pieces, with a Memoir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرماً بزيارة المتاحف والكنائس والمعارض الفنية ، التى كثيراً ما كان يرى فى طريقه لزيارتها على دراجته التى كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : فى الفترة بين عامى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم فى الفترة بين عامى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذى نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن « لوك » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى ستقدمه إلى القارئ العربى ، والكتاب الصغير « اسبينوزا والزمان » الذى نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون لبرد فى « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذى نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون لبرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب فى فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذى نشره جون لبرد بعد وفاته والذى ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسبينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « موليير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدة الوجود » ومقال عن « الإبداع الفنى والخلق الكونى » ومقال عن « المذهب الطبيعى والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسبينوزا » .

مقالاته

وإلى جانب هذه المقالات التى جمعها جون لبرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

ألكسندر نشرها فى أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفى غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التى نشرت فى « مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية » هى : مقال « هل العقل مرادف للشعور ؟ » المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال « هل الطبيعة تحتوى على بداهة أو غرض ؟ » المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال « هل التفرقة بين الفعل « يكون » والفعل « يجب » تفرقة قاطعة ونهائية ؟ (بالاشتراك فى الندوة مع سدجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ، ومقال « هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟ » المجلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال « طبيعة الفاعلية الذهنية » ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨ ومقال « الفاعلية الذهنية ودورها فى النزوع والتفكير » المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال « الإحساسات والصور الحسية » عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال « النفس باعتبارها ذات وشخص » ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ، ومقال عن « الحرية » فى عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال « المكان — الزمان » المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة فى الفن » مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التى نشرت فى مجلة « العقل » هى : مقال « تصور هيجل للطبيعة » ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ، ومقال « فكرة القيمة » ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال « منهج الميتافيزيقا والمقولات » عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال « العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة » عدد يوليو ١٩١٢ ، ومقال « الإرادة الجمعية والحقيقة » عدد يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال « بعض الإيضاحات » عدد أكتوبر ١٩٢١ .

والمقالات التى نشرت فى مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هى : مقال « الانتخاب الطبيعى فى ميدان الأخلاق » ، عدد يوليو ١٨٩٢ ، ومقال « الأخلاق والسلوك » عدد يوليو ١٨٩٣ .

والمقال الذى نشر فى مجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن « أسس الواقعية » عدد يناير ١٩١٤ .

والمقالات التى نشرت فى الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال « أسس ومخطط لنظرة نفسية فى المعرفة » عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال « خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان » ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التى نشرت فى صحيفة الدراسات الفلسفية مقال « الأخلاق كفن » ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، « العلم والفن » نشر فى عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكملته فى عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات فى هيبرت جورنال Hibbert journal مقال « وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية فى موضع العقل بالنسبة إلى الكون » ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال « الفن والحقيقة » عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر فى الأنسكلوبيدية البريطانية « الطبعة الرابعة عشر ، المجلد ١٨ ، عام ١٩٢٩ بعنوان « كيفيات المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم) » .

ومقال فى مجلة الميتافزيقا والأخلاق عدد أكتوبر ١٩٣٥ بعنوان « القيمة والعظم أو الفخامة » .

ومقال نشر فى أعمال المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن « موضوعية القيمة » ومقال من أعمال المؤتمر الدولى السابع المعقود فى أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن « الحق والخير والجمال » .

ومقال فى كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .

ومقال عن « القيمة » من « تقويم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .

ومقال فى « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور فى المرحلة الأولى لتطوره الفلسفى ، على نحو ما رأينا . فنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثانى الذى حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التى ظهرت فى إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة فى مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتى جزء من الحركة التى بدأت فى إنجلترا على يد الفيلسوفين « مور » و « رسل » وفى أمريكا على يد مؤلفى كتاب « النيوريالزم » (الواقعية الجديدة) ، تلك الحركة التى انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية فى الفلسفة » . أما مؤلفو كتاب « النيوريالزم » الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذى يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت — والتر مارفن — وليم مونتاجيو — رالف بارتون برى — والتر بيتكين — إدوارد سبولدينج .

وفى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسبينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظرته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء فى الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذى يتصور العقل على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعى فأنا سعيد إذ أجد نفسى فى هذا متفقاً مع اسبينوزا ، وأنادى بأن المذهب الطبيعى مفهوماً على النحو الذى فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعى فى الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا فى مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الدينى .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به فى مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعنى به نظرية النسبية التى تقوم فى جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان — الزمانى ، وتقوم على إدخال الزمان فى جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائى — الرياضى منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

"Space, Time and Deity"

كتاب « المكان والزمان والألوهية » جزءان : يحتوى كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول بفصوله الستة فيعالج المكان — الزمان أو المكان — الزمانى من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية الرياضية ومن ناحية العلاقات التى تنمو فيه . والقسم الثانى موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظرة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التى تلى ذلك الهوية والاختلاف ، والكلى والجزئى والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية فى العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثانى بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التى يثيرها الوجود التجريبى » ويضم عشرة فصول تتناول العقل الفردى وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحى نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثانى أو الكتاب الثانى من هذا الجزء الثانى فهو بحث فى الألوهية ، ويحتوى على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثانى الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالث الألوهية والقيمة .

وسنتناول فيما يلى عرضاً لأهم الأفكار التى اشتمل عليها هذا الكتاب .

• • •

تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة فى المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التى توجد فى الواقع » . فاذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فان الفلسفة فى رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التى تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها علل ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكثرة ... الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التى يختص كل منها بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها فى العلاقات العامة التى تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقلى الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبى ؟ ينبهنا ألكسندر أولا إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التى تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضرورى أن تكون حسية ، وإنما هى تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم الأشياء بحسبها فى مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وتتم على أرض الواقع . فهى تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس . وهى عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالى لهاتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذى تصوره المثاليون على أنه الملكة التى تعمل فى استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامة ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنتظم الأشياء كلها بحسبها فى أرض الواقع ، ولا تتعلق بشىء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلى بالمعانى التى حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذى فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذى أفرده له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فان الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تتمتع بوجود حقيقى ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقيقى ، أما هى فمجرد أوهام أو — على أحسن تقدير — مجرد مظاهر لهذا المطلق .

المكان الزمانى

المكان — من وجهة نظر الرجل العادى — هو الحاوى للأشياء ، والزمان — من وجهة نظره أيضاً — هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع . وقد بدأ ألكسندر فى تصوره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشىء الذى أمامى له علاقة بالشىء الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تتمو فى امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلا أو امتداداً متصلا للحظات . والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء — أو النقط التى تكونها — تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكيفيات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أنى عندما أرى جسما ذا لون أصفر مثلا ، فبدلا من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً ممتداً ، علىّ أن أقول إننى بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، وسيبقى كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى ، أى من المكان :

والأمر شبيه بهذا فى الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان فى طبيعته زمانى ، ولأن الزمان مكانى . ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تلاحق إلا فى « المنفصل » . فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها متفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضى بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرق إليه الشك . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة فى وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل فى تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فان الزمان يدخل فى تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه فى حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزاءه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متمايزة ، ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التى تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التى يشغلها امتداد معين ، وبذلك تتمايز الأجسام .

وفضلا عن هذا ، فان الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فاذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة جـ ، فسينتج من ذلك أن النقطة أ ستكون على يمين النقطة جـ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهى خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة جـ ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة جـ . وترتيب النقط فى المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهى خاصية «عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فان المكان - الزمانى عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » (المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية) . ولكى يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله » .

فهناك إذن مكان - زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان - الزمانى الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة - الزمانية، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

والحديث عن المكان - الزمانى أو عن الزمان باعتباره بعداً هاماً داخلا فى تركيب المكان عند ألكسندر يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، التى تقوم هى الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى - رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافزيقا اتصالا مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش - تبعاً لهذه النظرية - فى مكان زمانى خاص به ، ومرتبط بلحظة الإدراك ، فان هذا من شأنه أن يدفعه ويدفع كل أشباهه من الناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زمانى كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التى يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندرفى الفصل الثانى الذى يعقده لبحث المكان والزمان العقليين إنه يقصد بالزمان العقلى الزمان الذى يعانيه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلى المكان الداخلى الذى يمثل عندكل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية. وهما فى مقابل المكان والزمان الخارجين الكليين أو الطبيعيين .

والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقليين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجين أو الطبيعيين . ولنبدأ بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت فى الماضى وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع فى المستقبل وأعين تاريخها ، فانى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زماني الشعوري الحاضر . والأمر شبيه بذلك في المكان العقلي ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعي الخارجي . ولكن ما هو المكان العقلي أولا ؟ يقول ألكسندر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التي تمر عليه وفيه لها « اتجاه » معين . وبالإضافة إلى هذا ، فان إدراكي للأشياء القائمة في المكان الطبيعي يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة « هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن المكان العقلي أو عن المكان الذي يحتله عقلنا . أما إذا أردت أن أعرف المكان الذي يحتله عقلي ، فالإجابة يسيرة لأن عقلي في مكان ما من جسدي أو من رأسي . ورأسي أو مخي جزء من جسمي ، وجسمي جزء من المكان الخارجي العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلي وكذلك الزمان العقلي جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان ــ الزماني العقلي سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزماني الخارجي العام . فعند تذكري لشيء معين وقع في الماضي أو عند توقعي لشيء معين سيقع لي في المستقبل فانني أتوهم خطأ أنني أتذكر الماضي وأتوقع المستقبل من خلال تجربتي الحاضرة أو من خلال حاضري الذي أعيش فيه . لكن الحق أني أتذكر الحادثة الماضية ومكانها في استقلال عن الحاضر ، أعني أنني أتذكر الماضي باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره مستقبلا . أما ما يكون حاضراً في فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبي الذي يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبي الذي يجري في المخ زماني مكاني : زماني باعتبار أنه يتم في الحاضر ، ومكاني باعتبار أنه يقع في المخ ، والمخ جزء من الجسم ، والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو في جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها . ففي الإدراك الحسي مثلا توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلا : « أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذي يجري في داخلي ، ووجود الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة السودان » . فانني يجب أن أفصل بين فعل التخيل وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أنني أضع هذا الموضوع في موضعه من المكان ــ الزمان . فأتصور السودان في اللحظة التي أتخيله على أنه « يقع جنوب القطر المصري » (ج ١ ، ص ٩٩) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل منه محور ألفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعوري العقلي النفسي ، الذي أطلق عليه زمان « الديمومة » ليبعده عن أي احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخله المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخير . ومن الحجج التي استدل بها برجسون على وجهة نظره بحوثه في الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر الماضي باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذي كان يرمي إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التي وقعت في المكان عن مجرى الزمان الحقيقي الذي يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضي لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ الخارجي . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثني جزع شجرة مثلا ، فان هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث وقع في الماضي ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

فى الماضى إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجى فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المثنى . أعنى أنه سيتصور هبوب العاصفة وثنى جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن فى الحاضر . أما الشجرة فاذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فانها ستكون قادرة على تذكر الماضى باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فان علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم فى الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع فى الماضى .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذى رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانط فى الفصل الذى قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسى الخارجى وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسى الباطنى . فقد عرفنا أولا أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذى كان يفهمه كانط من كلمة « أولى » . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجى وإدراك باطنى .

المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه فى المكان والزمان الرياضيين بتنبيهنا إلى أنه قد استقر فى الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم « مواضعات » . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأنهم يشعرون بحرية مطلقة فى مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذى يقوله بعض علماء الرياضة : فهو يذكرنا أولا بأن علم الهندسة مثلا ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التى فى المكان . أما العلم الذى يبحث فى المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المجرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا فى الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم الرياضة يقول لنا إن المثلث الذى يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلا على كل المثلثات التى نلتقى بها فى المكان (على هذه القطعة من الخشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدها — فى نظر عالم الرياضيات — من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات تحركات واقعية تجرى فى دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقى الواقعى ليس هو مجرد المكان بل هو المكان — الزمانى أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فان الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة فى المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدى للرياضيات كذلك أن الهندسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعى . لكن هذه الحجة مردود عليها . فألكسندر يقرر — كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات — أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان — الزمانى : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فانتهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التى تقول : « لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين » وأصبح معناها عند لوباشوفسكى « من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين » ، وأصبح معناها عند ريمان « لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين » . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعى التجريبى الوحيد وهو المكان — الزمانى .

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان — الزمانى المحسوس ، وإذا تعمق قليلا فى علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرته بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان ــ الزمانى التجريبى .

المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هى التى حددت الطابع الواقعى لفلسفته بوجه عام ، وذلك فى مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن نعلم أن فكرة كانط فى المقولات قد تحددت عن طريق وضعه « الجوهر المادى » فى حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه فى الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب ، حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هى فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزمانى الواقعى ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أى معنى ميتافيزيقى ، ولن يكون ذلك المجهول الحامل للصفات الذى كرس باركلى كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزمانى ، محيط ــ وإلا نقول يحمل أو يقوم أو يوجد تحت ــ مجموعة من الصفات ، تتجمع فى بقعة معينة من المكان الزمانى ، وتكوّن ما يعرف باسم « الشىء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هى علاقات كلية توجد فى الطبيعة نفسها ، وتربط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفى العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هى العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة فى أنها تربط شيئين فردين أو جزئيين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها ــ أى العلاقة ــ تشترك مع المقولة فى أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبى يربط بين حدين أو طرفين » (ج ١ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلينا أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعنى تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية نابعة من العقل ، بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم فى حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيمات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم فى حقل التجربة ، وتؤدى إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالا تتم فى حقل المكان الزمانى » (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التى تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقليون . بل هى قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المقام لو تتبعنا ألكسندر فى فهمه التجريبى لمقولات العلية والهوية والكم والعدد . . الخ . ولذلك نكتفى بهذه الإشارة فى توضيح الأساس الذى قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبى للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة فى فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ فى الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر فى وجودها ، بل تتناول فقط جانبها

المدرك أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن «وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً فى مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها» (ج ٢ ، ص ٢٥٩) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء فى وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة فى الإدراك . ويتمثل هذا الحضور فى اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشىء . وهذه الأجزاء هى الأجزاء المدركة من الشىء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشىء أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين «الموضوع» و «الشىء» أو بين الوجود الموضوعى والوجود الشيئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعى للأشياء القائمة فى المكان الزمانى ، بينما يمثل الوجود الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد فى حالة معية مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعى واحد . ولكن ... الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء فى الطبيعة ، فى الطبيعة ، توجد فى الجسم الإنسانى . ويتابع ألكسندر اسبينوزا فى هذا الموضع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذى يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى الذى يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجى الذى يتمثل فى الوجود المكانى الزمانى ، وبينه وبين محيطه الداخلى الذى يتمثل فى الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجى وهى التى يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسى فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجى Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلى «نشوة التجربة الداخلية Enjoyment إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجى ونشوة التجربة الداخلية ليست بالتفرقة القاطعة عنده ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى للعقل . أما الأخطاء فى الإدراك فيؤولها ألكسندر تأويلا تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذى يعيش فيه الشىء المدرك ، واعتماداً على أن الإحساسات كلها ليست ذاتية بل تدخل فى التركيب الواقعى للشىء ، بدليل أن اللون الذى لا يدركه المصاب بالعمى الدلتونى أى عمى الألوان مثلا موجود فى الشىء المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له .

الانبثاق والألوهية

وضع ألكسندر الزمان فى المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامة هو الحديث الواقعى الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى فى هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهرى آخر هو أن يجعل الزمان خلاقاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجدة والخلق التى يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم فى العالم .

فالزمان مصدر للانبثاق . لكن ما معنى الانبثاق ؟ يقول ألكسندر : «إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان ... وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة ... وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهص كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها فى المستوى الذى يليه» (ج ٢ ، ص ٤٥) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بجذورها فيها ، ولكنها لما كانت

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدنى ، فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه . وهكذا « فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام العضوية أو الحية » (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت نفسه ، فإن المادة — لكي نستعير تعبيراً عربياً موفقاً جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب « وحدة المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين) — لها « سقف » في المعرفة لا تستطيع أن تعلو عليه . وقل هذا بالنسبة مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضفي على الطبقة الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها . ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ، تتغير كلما نما الكون في الزمان » (ج ٢ ، ص ٣٤٨) . لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسراره ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ، أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ . أجل ! فإن ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ، نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص ثالثة (ثالثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى وخصائصها الثانوية أو الثانية (تسمى بالقيم ، وتجعلنا نؤمن بوجود خصائص جديدة فوقنا » (ج ٢ ، ص ٤٠٨) .

وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ، فما هو التعريف الذي يعطيه لله ؟ « الله هو مجموعة أجزاء الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتمثل روحه . ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن حيث أن الألوهية تحركه » (ج ٢ ، ص ٣٥٣) . ولكن إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ، وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان لله ، من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ، يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ، الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو العبادة » (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولكن حتى هذا التعريف لله لا يشفي غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو الكيفيات : خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة ... إلخ) وخصائص أولية (كالامتداد والشكل والحجم ... إلخ) . والرأي عند أكثرهم أن خصائص المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في المادة ، وليست تأثرات ذاتية بحال من الأحوال . أما الفارق بينهما فقائم في أن الكيفيات الأولية تمثل

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بين الأشياء (فلكل شيء حجمه وامتداده مثلا) بينما تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وفقاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات التي تتبع المقولات — أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط — وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون ، بينما تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي لا تخضع للمقولات وتمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية والثانوية التي تشترك كلها في أنها كيفيات تجريبية ، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها إنها تجريبية خالصة ، بل هي « ذاتية وموضوعية » تعتمد في وجودها على تقديرات الذات ولكنها في الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هي الكيفيات الثالثة أو ما يعرف باسم القيم : قيم الحق والخير والجمال .

وكان أهم ما عنى به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيتها . وكانت السبل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية (كربطه الخلق الفني بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية) تارة ، وربطها بحاجات الناس وإشباعها (كربطه الخلق الفني بغريزة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية) تارة ثانية ، وربطها بالمجتمع تارة ثالثة (كربطه الصواب والخطأ بما يطلق عليه اسم « الاعتقاد » ، وكربطه الأخلاق بالمجتمع) .

• • •

وليس من شك في أن هذا الاتجاه الفلسفي الذي يعتقد صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده ، ويرمى من ورائه إلى إفساح موضع للطبيعة أو المادة لكي تقول كلمتها ، وتثبت قدرتها على تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات آماداً طويلة إلى أن يستمعوا — ولو مرة — إلى صوت الواقع المادي . إذ من يدري ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة ، تبلغ في نظامها ودقتها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع ؛ مع أنها لا تنبع إلا من ذواتهم وعقولهم ! !

أما التعريف الذي قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قدمنا . ونستطيع أن نلفت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجليزي آخر هو « لويد مورجان » Lioyd Morgan ، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله (انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، ١٩٢٦ — ومقال له في كتاب الفلسفة البريطانية المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ١٩٢٤) .

النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

« الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الخلاق الحقيقي . أو لكي نهبط من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة ، نقول إن الزمان يمثل ما يشبه الحارس الكوني الذي يجعل كل ركود أمراً مستحيلا ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء يقف إلى جانبه ، وله به علاقة شبيهة بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون

الروح عندى . كما هى عند بعض الفلاسفة اليونان ، المصدر للحركة » .

(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية . الطبعة الثانية ، ص ٤٨) .

وإليك هذا النص الآخر :

« الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة من التفاعلات الفزيائية — الكيميائية تتبع مستوى المادة . وهذه التفاعلات تجرى فى نظام له درجة من التعقيد تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام . فالتركيب العضوى إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً — كيميائياً . لكن ليس كل التفاعلات الفزيائية — الكيميائية عمليات عضوية . وشبيه بهذا قولنا إن العمليات العقلية فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوى : كذلك فاننا نكون فيما يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض العمليات ويكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة » .

(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية . الطبعة الثانية . ص ٦١ — ٦٢) .

خرافات كريلوف

بقلم
الأستاذ على أدهم

روى الكاتب النقادة ماجر شاك فى كتابه القيم عن الروائى الروسى الكبير تورجنيف أنه فى طفولته أظهر ميلا إلى التسرع فى إصدار الأحكام الطائشة . واستشهد على ذلك بأن الشاعر الروسى إيفان دمتريف زار الضيعة التى كانت تملكها والدة تورجنيف فى سباسكوى وهو طفل فى السابعة من عمره . وأرادت الوالدة المعجبة بابنها المفضل أن تظهر لضيفها الأديب ذكاءه الواعد فسألته أن يلقى أمام الشاعر إحدى خرافاته التى حفظها. وقام تورجنيف بالقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة شعراً . وأجاد الإلقاء . ولكنه لم يكتف بذلك . وشاء له تسرعه أن يصدر حكماً . فخاطب الشاعر الزائر قائلا « إن خرافاتك لا بأس بها . ولكن خرافات كريلوف خير منها » فغضبت والدته غضباً شديداً . وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المبرح بعد رحيل الضيف الشاعر .

وبطبيعة الحال لم يكن تورجنيف وهو طفل موفقاً فى اختيار المناسبة لإصدار حكمه فى إيثار خرافات الشاعر كريلوف . ولكنه مع ذلك قد أصاب الحقيقة ، ونقاد الأدب الروسى يقرونه على هذا الرأى ، ويرون فى كريلوف أكبر كتاب الخرافة فى الأدب الروسى ، وأنه فى طليعة كتاب الخرافة فى الأدب العالمى ، فهو ضريب عيسوب ولافونتين ولسنج وغيرهم من كبار كتاب الخرافة .

وقد ولد إيفان كريلوف سنة ١٧٦٨ فى عهد الملكة كاترين الثانية وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين عملوا فى أثناء اشتعال الثورة الكبرى التى تزعمها بيجاشيف . ومات أبوه وهو فى العاشرة من عمره ، ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ،وقد استطاعت بتحريها الاقتصاد فى الإنفاق أن توفر له الحصول على قسط مناسب من التعليم. وقد سمح له أن يشارك أطفال السادة من الجيران فى دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم . وأرجح أن هذه المعاملة التى لقيها فى إبان نشأته كان لها أثرها الواضح فى إنماء ملكة السخرية التى تجلت بعد ذلك فى أدب كريلوف . ولكى يزيد فى ميزانية الأسرة عمل على أن يعين فى وظيفة كاتب محكمة فى مدينة تيفر الريفية الواقعة على نهر الفلجا . واسمها الآن كالنين (وهو اسم أحد رؤساء الحكومة السوفيتية) وكان العمل الذى يباشره عملا رتيباً ، ولذلك كان يشرد فى النواحى المجاورة ، ويتجول فى جانب النهر ويخالط الفلاحين

والتواق ، ويتعرف لهجاتهم ، وأساليبهم فى الحديث . وطرائق تفكيرهم . ومختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميمة استغلها فيما بعد فى مسرحياته وبوجه خاص فى خرافاته ، ومن تيفر شق طريقه إلى بطرسبرج (لينتجراد الآن) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجرأ مفكرى عصره ، وهما نوفيكوف أحد رواد الاستنارة فى الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب « الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو » المشهور ، وقد أشركاه معهما فى تحرير إحدى المجلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعى وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعاً إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد فى التزام الموقف الرجعى ، وفجأة نقل نوفيكوف سراً إلى سجن شلوسيلبرج ، ونفى راديشيف إلى سيبريا ، ولقى كريلوف عنتاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك فى خرافة « القطة والعندليب » .

وقد استهل كريلوف حياته الأدبية بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث الهامة لا يهدف إلى غاية ولا يحاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطيل التأمل فى الأحوال السائدة حوله ، ويغذى الموهبة الكامنة فى نفسه التى جعلته فيما بعد أحد أركان الأدب الروسى ، ومن عجيب أمره أنه لم يهتد إلى ميدان نبوغه الأصيل ومجال تفوقه المنقطع النظير إلا بعد أن ناهز الأربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الخرافات هو السبيل الوحيد الذى يستطيع به أن ينقل خواطره وخوالج نفسه إلى الرأى العام دون أن يتعرض لسيطرة الرقابة الصارمة وقسوة الحكم الرجعى ، وقد التزم هـذا الأسلوب حتى نهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التى شاع أمرها فى الأدب الروسى وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التى يشار إليها فى الأدب الروسى .

وقد بدأ بنظم بعض الخرافات المقتبسة من لافونتين ونجح فى ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك للترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته مائتى خرافة ، أربعون منها مقتبسة من لافونتين وسبع منها استوحاها من عيسوب والخرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الخرافات التى ألفها .

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتين تتناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان ، ويلعب الفلاح الروسى فيها دوراً هاماً،وهى مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الخرافة ناقد ساخر بحكم فنه ، ويتضمن القالب الفكاهى الذى تظهر فيه الخرافات النقدات اللاذعة والطعنات الخفية المصميات ، وتتناول خرافات كريلوف ما كان فى الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوئ المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الخرافة هجاء بارع ، وساخر لاذع ، وناقد بصير ، تلمح عينه الفاحصة ما فى الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط عليها سخريته الخفية ، وغمزاته المستورة التى تغيب عن فطنة الرقيب ، وتحتمل التأويلات المختلفة ، وقد اتفق مرة أن دعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول (١٨٢٥ إلى ١٨٥٥) ليسمعه آخر خرافة نظمها فاغتنم كريلوف الفرصة وألقى على مسامع القيصر إحدى خرافاته التى منعها الرقيب ، فأعجب بها القيصر وأمر الرقيب بإجازتها .

وقد انبثق فجر الأدب الروسى الحق فى مستهل القرن التاسع عشر وفى مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول (١٨٠١ إلى ١٨٢٥) وكان الأدب الذى بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى ثمراته متأثراً إلى حد كبير بالأحداث العامة ، وكانت الأحداث العامة فى روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية فى غرب أوروبا ، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطماعه غير المحدودة ، وكان للهزائم التى أوقعها بالجيوش الروسية بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسى سواروف وقع شديد فى نفوس الروسيين آثار ثائرتهم وهز ثقتهم بأنفسهم ، ولما غزا نابليون روسيا فى سنة ١٨١٢ أشعل هذا الغزو حماسة الروسيين وحرك فيهم العاطفة القومية ، وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية ويقظة الروح الوطنية ، وخرجت روسيا من المعركة أصلب عوداً وأقوى عزيمة ، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل دوره وظهر بمظهر المدافع عن القومية الروسية .

وقد أيقظ فى مطالع حكمه الآمال العظيمة فى الإصلاح والنهوض والسير فى سبيل التقدم والحرية ، وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه النزوع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية ، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة ، ولكنها كانت فى نفسه غامضة مضطربة ، فلم تثمر ثمرتها المرجوة ، وقصرت به عن الغاية المبتغاة ، ولذلك أخفقت محاولاته ووقع فى أواخر عهده تحت تأثير السياسى النمساوى الرجعى المعروف مترنيخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف ، وأخذ ضميره يؤنبه لاشتراكه إلى حد ما فى المؤامرة التى سبق أن دبرت وأسفرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقائه العرش ، كما أصابته بعض الكوارث العائلية التى زادت نفسه ارتباكاً وأشاعت الاضطراب فى حياته من جميع نواحيها ، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية فى روسيا وتوقف حركة التقدم ، ولكن مشاركة الروسيين فى الأحوال السياسية الأوربية واحتكاكهم بالعرب فتحا النوافذ التى تسرب منها الضوء .

وقد أطلق الإسكندر فى أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر ، وكان الشاعر كريلوف فى طليعة من أفادو من ذلك ، وهو يعد أول شاعر روسى له أثر واضح فى الحركة القومية والنهضة الأدبية ، على أن حياة كريلوف الخارجية كانت خالية من الحوادث الهامة والمواقف المأثورة ، وكان فيه من الفلاحين الروسيين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأنى ، ولم يكن فى الحياة شىء يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط ، وقد عين حيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بتروغراد العامة ، فكان يقوم بواجباته فى غير اكتراث وفى يسر وسهولة ، وكان يرتدى جلباباً فاذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستعير حرية استحضاره ، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته فى داره مستلقياً على إحدى الأرائك ، وفى ذات يوم استرعى أحد أصحابه نظره إلى أن المسمار المعلقة به إحدى الصور الموضوعة فوق الأريكة التى كان مستلقياً عليها غير مستقر فى مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه ، ونصح له بالتحول عن مكانه ، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه « كلا يا سيدى أن الصورة ستقع خلف الأريكه وأنا أعرف زاوية اتجاه الصورة » وهذا التبلد الذى كان مستولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهناً مفكراً ونفساً حساسة ، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أى ضرب من ضروب العمل والحركة ، ويحب أن يخلى ما بينه وبين الاسترسال مع التفكير والاستغراق فى التأمل .

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف فى سنة ١٨٣٩ وقدم لنا صورة موجزة له ، ولكنها على إيجازها واضحة المعالم كثيرة الدلالة ، قال « رأيت كريلوف مرة واحدة ، وذلك فى حفل أقامه مؤلف فى بطرسبرج

سامى المقام ولكنه ردئ التأليف ، وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين نافذتين ، ولم ينطق ببنت شفة ! وكان يرتدى سترة رسمية سوداء بذيل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحذية فى قدميه الضخمتين تتدلى منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرك رأسه الضخم الفخم ولا مرة واحدة ، وكل ما فى الأمر أن عينيه كانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هو مصغ للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو يجلس غير مكترث وكأنه فى عزلة ، ولم يكن هناك أى أثر للنعاس أو التنبه فى ذلك الوجه العريض الروسى الإنموذجى — لم يكن هناك سوى قدر ضخم من الذكاء والكسل الذى أصبح داء عياء . ومن الحين إلى الحين كانت تهم بالظهور على وجهه سمات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع — أو ربما لم تكن تريد — أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المترهلة . . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهراً الاهتمام الشديد قائلا « لقد جهزنا لك خنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البرى » وكأنه كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ، فنظر إليه كريلوف نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « ألم تقل خنزيراً رضيعاً ؟ » وقام متثاقلا يدلف ليجلس فى مكانه حول المائدة .

وطلب منه صاحب المنزل الذى كان يقيم به أن يمضى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً ضخماً إذا احترقت الشقة التى يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب فى الاتفاق عدة أصفار قائلا إنه إذا كان فى مستطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير !

وقد توفى كريلوف سنة ١٨٤٤ وقد أقيم له تمثال فى « حديقة الصيف » فى بطرسبرج ، ويعد كريلوف رائداً سباقاً فى الأدب الروسى ، قال عنه بوشكين « إنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية » وتحمل خرافاته طابع الحداثة التى لا يذهب بها القدم والطرافة التى لا يعفى عليها ظهور المذاهب الجديدة فى الأدب والابتكارات المتنوعة ، وهى تمثل الواقعية الروسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها ، ويقول عنه الكاتب الإنجليزى الناقد النواقة موريس برنج « إنه يملك الطلسم الذى يتحدى النقد ويعجز التحليل ويهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة ، وقد ظفرت خرافاته بتقدير الرأى العام حين ظهورها ولم يفتر الاهتمام بها حتى اليوم » وكانت الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فاذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانيها الخفية وأهدافها الإنسانية . وبعض الطرز التى يصفها كريلوف موجودة فى كل زمان ومكان . من أمثلة ذلك خرافة « وباء الحيوان » وهى تمثل ميل البشر إلى اغتفار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإنحاء على الضعفاء والمبالغة فى تكبير أخطائهم ، فقد انتشر الوباء وتفشى فى الغابات وهو أقسى العقوبات الإلهية التى تحل بالحيوان ، وساد الرعب فى عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت يتخطفها فى السهول والجبال والأخاديد والغيران والأدغال والأجمات ، وكأنما فتحت الجحيم أبوابها لتلتهمها على اختلاف أنواعها وتباين طبقاتها ، وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت تحصدها حصداً بمنجله ، وتلقاء هذه النكبات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ورعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شره الحملان ، واستطاع الدجاج أن ينام فى أمن وسلام ، وصامت الثعالب فى أوجارها الموحشة ، وزهدت فى تناول الطعام ، وهجر الحمامة أليفها وأعرض عن مبادلتها أحاديث الحب والغرام ، وإذا اقفرت القلوب من الحب فمن أين تدخلها الفرحة ويأتيها الابتهاج ؟

وفى أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأسد إلى عقد اجتماع عام وجاءت الحيوانات من كل فج عميق ومكان

عميق وقد نال منها الإعياء وبرحت بها الأسقام . وأحاطوا بملكهم دون تحية أو سلام . واشرأبت أعناقهم ، وتطلعت أبصارهم ، وأرهفت آذانهم ، وهم يحاولون استماع كلمات الأسد . وقد استهل خطابه بقوله «أيها الأخوان إن الذنوب التي ارتكبناها ولم نكفر عنها والمخالفات التي تورطنا فيها والجرائم التي اقترفناها قد أغضبت الرب فحلت بنا نقمته . ونزلت بنا المكاره ، وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى . ورفع هذا الغضب ، إلا أن يتقدم أكثرنا ذنوباً بمحض اختياره ليضحي بنفسه ، ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى ذلك الآلهة فترفع عنا مقتها وغضبها وتشملنا بعطفها ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه مما يسر الآلهة وتعده دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا والقرابين . والتاريخ حافل بالشواهد التي تدعم قولي ، وعليكم الآن أن يجهز كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء أكانت بالقول أم بالعمل ، فاعترفوا أيها الأخوان بذنوبكم وكفروا عنها . ولست أعفي نفسي مما أطالبكم به فاني أصارحكم والأسى يملأ جوانحي بأني من الخاطئين ، فطالما سطوت على صغار الحملان وافترستها بدون رحمة . ولم أتورع في بعض الأحايين عن الفتك بالراعي والاغتذاء بلحمه ومن منا لم يقدم على الكبائر واجتراح الآثام ؟ وها أنا ذا لا أمسك عن تقديم نفسي راضياً مسروراً ، ولكني أرى من الخير قبل كل شيء أننا جميعاً نحصي آثامنا ، ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية أثقلنا أوزاراً ، وما من شك في أن هذا سيرضي الآلهة ويكف عنا أذاها وشرها » .

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب الملك قائلاً «يا مليكنا النبيل ، لقد حداك فرط نبلك على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحينما أدنت نفسك وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً بوخز الضمير ، ولو انا عددنا أمثال هذه الصغائر من الآثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً ، وفضلا عن ذلك فإني أؤكد لك يا مليكنا المحبوب أنه مما يشرف الخراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل لحومها ، أما الرعاة فإنه مما نلح في التماسه أن نلقنها من الحين إلى الحين درساً في التواضع ، لأن أفراد هذه السلالة المحرومة من الذنب قد ملأها الغرور وخيل لهم الوهم أنهم السادة المتحكمون في رقابنا ! » .

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات في الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب ونبالة أهدافه وأنه ليس في حاجة إلى طلب الغفران أو تقديم أي قربان .

وتقدم بعد ذلك النمر والدب والذئب واعترفوا جميعاً بأنهم ارتكبوا بعض الهفوات الهينات ، ولم يذكروا مخالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم الفظيعة . وهكذا في هذا المؤتمر لم يكتف بتسويغ جرائم الحيوانات ذوات الظفر والناب بل أسبغت عليها القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجاء الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه . وقال إنه منذ خمس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نفد ما في الأهراء والمستودعات وبرح به الجوع أغراه الشيطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون أن يدخل جوفه شيء اجترأ على انتزاع حزمة من الدريس الذي كلمه راعي الكنيسة ، وما كاد الثور يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ وصاحت النمور والذئاب والدببة قائلة « ها قد اهتدينا إلى المجرم الأثيم ، هذا الذي سطا على كومة الدريس وانتهب منها حزمة ! لقد سولت له نفسه الخبيثة أن يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت الآلهة تعدنا آثمين لأننا لم نكفر عن الجرم الفظيع ! إن هذا الكافر الذي يحمل في رأسه قرنين هو الذي نقدمه ضحية للآلهة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرباً للآلهة ، والتماساً لصفحها عنا ، وقطعاً لدابر هذا الوباء الذي أهلكنا » .

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحكم وأقرته واقتيد الثور إلى المذبح ليلقى منيته عقاباً له على التهام حزمة الدريس ! .

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله « وهكذا فى أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن ارتكاب الآثام هو الذى يوجه إليه اللوم وتكال له التهم ! »

وفى خرافة « الأسد والثعلب » يصف لنا كريلوف الألفة التى تزيل الخوف ، وتبعث الطمأنينة فى النفس ، فان الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد فلما رآه بعينى رأسه أول مرة هاله الأمر ، واستولى عليه الفزع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقيا بعد فترة وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً مخيفاً كما رآه أول مرة ، وفى اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأسد وبدأ يجاذبه أطراف الحديث، وفى خرافة المفترى النمام والثعبان يقول كريلوف إنه من السخف أن نزعم أن الشياطين لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى اقرار العدل وتحرى الانصاف ، ويستشهد على ذلك بمثل حدث أخيراً، فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت صفوفاً ، وكان من السائرين فى ذلك الموكب الحافل المفترى النمام والثعبان ، واحتدم بينهما الخلاف حول مسألة أيهما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية والأولى بالتقدم فى موكب الشرور هو الأقدر على الأذى ، والأعرف بطرق الأضرار بالناس ، وأراد المفترى النمام أن يسكت خصمه ويقطع حجته فبسط لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه فى اللدغ الذى يفخر به وفح قائلا إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ، ولا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المفترى النمام ، وبدا أن المفترى النمام قد خسر القضية ، ولكن إبليس لم يرض ذلك وتدخل فى الأمر ، وأمر الثعبان بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلا « إنى أقدر كفايتك وأعلم أنك جدير بالمثوبة ، ولكنى أراه أحق منك بالتقدم ، فأنت من غير شك شرير ولدغتك قاتلة لمن يقترب منك ويندر أن تخطئ فريستك ، وأنت تلدغ حتى من لا يريد بك شراً وهذا ليس بالقليل ، ولكنك لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ، أما لسان المفترى النمام فانه يتخطى السهول والجبال ويعلو الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على الحاق الضرر ، ولذا أرجوك أن تتواضع وتعرف قدرك وتتركه يتقدم عليك فى صفوف الموكب » ، ويقول كريلوف إنه منذ ذلك اليوم المشهود والثعابين لا تجسر أن تتقدم على النمامين المفترين .

ومن أمثلة الخرافات التى اقتبسها من عيسوب ولكنه أضفى عليها شخصيته وطبعها بطابعه الروسى أسطورة « المزارع والموت » وهى تريتا فرط تعلق الإنسان بالحياة حتى فى أقسى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على حد قول المتنبى .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعف ملا

فقد كان المزارع الهرم يحمل فوق ظهره حملا ثقيلا من الحطب فى صبارة الشتاء وبهظه الحمل واشتد به الكلال ، فكان يتعثر فى خطواته ، ويئن متوجعاً ، ويتنهد محزوناً ، ويجر قدميه جراً قاصداً كوخه المظلم القاتم ، وطوى عدة أميال وهو يعانى أعباء حمله حتى أجهده السير ، فألقى حمله على الأرض ، وجلس فوقه ليستريح ، وأخذ يفكر فى الشقاء الذى يكابده ، وناجى ربه قائلا « ما أتعس حظى وأشد شقائى يا رب ! فلست أملك قطميراً ، وعلى أن أعول زوجة وأطفالا صغاراً ، وعلى أن أدفع إيجار الأرض وأؤدى ما على من دين لمولاى ، وأسدد الضريبة تلو الضريبة التى تطالبنى بها الدولة ، وقد توالت أيام حياتى دون أن أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظه ، وناشد الموت أن يقبل ويخلصه من هذه الآلام ، ولم يكن الموت بعيداً عنه ، بل كان على مقربة منه ، وسرعان ما ظهر له الموت قائلا « لماذا دعوتنى أيها الشيخ الهم ؟ » .

فلما لاح له الموت فى صورته الشامخة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الخوف ولم يحر جواباً ، وبذل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً « إنى لم أدعك لأغضبك أيها الموت ، وإنما دعوتك لأتوسل إليك فى أن تساعدنى على وضع هذا الحمل فوق ظهرى ! » .

ويقول كريلوف فى تعليقه على هذه الخرافة « وهكذا نرى من هذه الخرافة الموجزة أن الحياة ولو أنها ملأى بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بؤساً وأشد وقعاً » .

ويلاحظ كريلوف أننا حين نمدح غيرنا ونشيد بمواهبه إنما نقصد بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك ، وقد نظم خرافة « الفيل المقرب » ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع فى مختلف الأوساط وبين العارفين بمجارى الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً فى البلاط وملحوظاً بعين الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكدون خاطرهم لمعرفة الطرق التى سلكها الفيل حتى ظفر بالحظوة ، فهو ليس مقبول الصورة ولم يشتهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط برقة الشمائل وحسن التصرف ، وبدا لهم الأمر غريباً مثيراً للدهشة ، فقال الثعلب « لو كان للفيل ذنب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذى من أجله نال الحظوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له مخالب لعرفنا السبب وزال العجب ، ولكننا جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب » .

وقال الثور المتواضع « ربما كانت أنيابه هى الوسيلة التى وثبت به إلى هذه المكانة الشماء وربما خالوا أنيابه قروناً ! » .

وقال الحمار وقد حرك أذنيه الكبيرتين « أليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتذب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فبدون أذنيه الكبيرتين لم يكن فى وسعه أن يغتنم الفرصة وينال الحظوة » .

ويتبع كريلوف هذه الخرافة بقوله « ربما لا نلحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا فى مدح الناس إنما نمدح أنفسنا » .

وفى خرافة « الشلال والجدول » يقول كريلوف « خاطب الشلال الهادر الذى تدفعت غواربه بين الصخور فى ترفع وكبرياء الجدول المجاور له الذى كانت الناس تستشفى بمياهه على ضآلة حجمه وصغر شأنه قائلاً « ما أعجب أمرك ! إنك ضئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدك علية القوم وأثرياؤهم ! لو أنهم جاءوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذى يحدوهم على قصدك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين « إنهم ينشدون الشفاء » .

وبعض الحمقى يزين لهم الغرور أن يفخروا بعيوبهم البارزة مما يبعث على السخرية بهم والشك فى سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريلوف فى خرافة « أبيلس والجحش » فقد لقى أبيلس — وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامى — جحشاً ودعاه فى الليلة نفسها إلى تناول الشاى معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبختر فى نواحى الغابة ويضجر كل من يلقاه بقوله إن أبيلس يكثر من التقرب منه ويثقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أبيلس « إنه كلما لقينى يقبل على ويلح فى دعوتى إلى تناول الشاى معه ، وإنى على ثقة من أنه يريد أن يتخذنى أنموذجاً لتصوير البراق » واتفق مرة أن كان أبيلس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ، فلما سمعه اقترب منه وقال له « كلا ! إنى مشغول بعمل صورة للعقوبة التى حلت بالملك[1] ميداس ، وأنت على ما يبدو لى فخور بأذنيك الطويلتين ، ويسرنى قدومك

(١) الملك ميداس بن جورديباس من ملوك الأساطير اليونانية وقد اشتهر بثرائه الجم وقد دعى مرة للتحكيم بين بان إله الرعاة وبين ابولو أحد الآلهة الأقوياء الشديدى العقاب ، وقد أصدر حكماً فى صالح بان وأغضب ذلك ابولو فمسخ أذنيه وجعلهما فى طول أذنى الحمار

لتناول الشاى معى ، والحمير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنيك فى طولها لم أجد لها نظيراً لا بين كبار الحمير ولا بين صغارها » .

وفى خرافة « السيد العظيم » يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا ينقضون ولا يبرمون شيئاً ويكتفون بالاعتماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامى الذى يقول « الاسم طوبة والفعل أمشير » .

ففى سالف الزمان كان هناك إنسان سامى المقام من ذوى الأخطار . فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخز والديباج سئل عن المنصب الذى كان يشغله والأمة التى ينتمى إليها . فأجاب قائلا إنه ولد فى إيران وإنه كان أحد مرازبة الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع فى حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور فى يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلا إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التى تقدم له ، فقال الإله ايكاس — أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى — « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى — إله التجار واللصوص عند الرومان — أن يملك نفسه وصاح قائلا « هذا فظيع ! إنى أحتج على ذلك » ، فرد عليه الإله ايكاس قائلا « أنك يا بنى لا تصلح لتكون فى زمرتنا ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المرزبان كان رجلا أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلو أنه أساء الحكم فى الكور التى حكمها لحاقت بالناس الأضرار وجل خطبهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور فى يد غيره ، ولهذا أوصيت بحمله إلى الجنة » .

ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله « لقد جئت تواً من المحكمة ، وقد راقبت القاضى ، وفى اعتقادى أنه سينتقل مباشرة إلى الجنة ! » .

وفى خرافة « الفلاح والشاة » يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية فى روسيا ، ومساوئ القضاء بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى يتهم فيها شاة بالتهام دجاجتين من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس فى كرسى القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بينته ، ويدلى ببرهانه ، وأخذت الشاة فى الانكار والتنصل من التهمة ، وقال الفلاح « إنه فى اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتين ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار فى ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال الليل ملء جفنيها ، وطلبت استدعاء الجيران ليشهدوا بحسن سيرتها ونصاعة سمعتها ، وأنها لم تتهم قط بالسرقة أو بالغش والتزوير ، وأنها لم تذق فى حياتها لحم الحيوان أو الطير .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلاء وزخرف ، وأن الأشرار بارعون على الدوام فى إخفاء آثار جرائمهم وتلفيق الحجج فى الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت فى الفناء مع الدجاجتين فى يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهى لذيذ ، وليس مما يزهد فيه والأحوال جميعها مواتية والفرصة سانحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن فى وسعها أن تقاوم رغبتها فى التهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبناء عليه محكوم عليها بالاعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ فى التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها فى المحكمة ويعطى الجلد للمدعى .

ولم يعف كريلوف الرقابة على المطبوعات من تجريحه ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهى الخرافة المعروفة بخرافة « القطة والبلبل » وذلك أن البلبل وقع فى قبضة القطة ، فأنشبت فيه مخالبها ، وهمست فى أذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يئن ويتلوى من الألم قائلة « طالما سمعت يا بلبلى العزيز من أفواه الناس فى كل مكان الثناء الجم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقى الثعلب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأنى أن لك صوتاً عذباً نديا يشوق السمع ، ويشجى القلب ، وأود أن أمتع سمعى بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقى ، ولا تثرن غضبى ، أتظننى أريد أن ألتهمك ؟ كلا . إنى لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعتنى غناءك أطلقت سراحك لتجوب البلاد وتطير من شجرة إلى شجرة ، وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء » .

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنح جزعاً ، وتكاد تحتبس أنفاسه وهو فى مخالب القطة :

فقالت له القطة « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غنى ولو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطة ساخرة متهانفة « أهذا هو الذى يملأ أرجاء الغابة سروراً وابتهاجاً وغناء جميلا ؟ لقد خيبت ظنى فى الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك فى لهواتى أشهى طعماً وألذ مذاقاً » .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها .

ويشير إلى الطريقة البيروقراطية فى اختيار الموظفين للمناصب التى لا يحسنون العمل بها فى خرافة « الوقوق والعقاب » ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ فى التغريد يمتع كل من فى الوادى بأغاريده ، ولكنه أدار الطرف فيما حوله فألفى الطيور تلوذ بالفرار ، وشرع بعضها فى التهكم عليه والزراية به .

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليتولى تأديبها وخاطبه قائلا « يا ملك الطير لقد شاءت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتضاحك على، وتستهزئ بى ، ولا يروقها غنـــائى » .

فأجابه العقاب ملك الطير « إنى يا صاح ملك الطيور ولكنى لست ملكاً على الطبيعة ، وسلطتى تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطير على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتى أن أصنع من الوقوق عندليباً » .

ويصف لنا كريلوف الكوارث التى قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس للقيام بأعمال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطيبة ، وذلك فى أسطورة « الحمار والقروى » فقد كان للقروى بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب الثمار ، وكانت الغربان والعصافير لا تنى تشن عليه الغارات ، ولم يجد القروى من هو أعف يداً وأكثر أمانة من الحمار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن جانبه ، ولن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحمار سيتولى الحراسة ويؤدى الواجب .

ولكن برغم ذلك ساءت حالة المحاصيل ، فقد كان الحمار لا ينفك عن التجوال فى أنحاء البستان ليطارد الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه فى أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يدوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروى أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحمار ضرباً .

وقد يقول القائلون إنه كان على الحمار أن يرفض القيام بعمل لا يحسنه !

ويقول كريلوف « إنه لا يبرر عمل الحمار وقد نال العقوبة التى يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروى أحق باللوم لأنه عهد إلى الحمار فى القيام بعمل لا يحسنه ؟ » .

وفى خرافة « الأوراق والجذور » يرمز كريلوف إلى العلاقة بين السادة فى المدن والمزارعين فى الأقاليم ، ففى أحد أيام الصيف الرائعة وفى واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بنضارة ألوانها وثقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه فى الوادى على منظر يعادلها فى الجمال أو يساميها فى البهاء والجلال ، واسترسلت

فى الفخر قائلة إنها هى التى تخلع على الأشجار الجمال وتكسوها بالخضرة التى تخلب الأنظار وتشيع الابتهاج فى النفوس ، ولولاها لكان الوادى خالياً من الفتنة سليباً من الجمال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن ألوانها الساحرة وفاخرت بحسن رونقها ، ومضت تقول « ألسنا نحن اللواتى يستظل بهن المحبون فى حمارة القيظ ويأنس ببرد ظلالها عابر السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو الذى يجتذب بنات القرية . ويغريهن بالرقص فوق البساط الأخضر ، وعندنا فى وقت طلوع الشمس وحينما تميل للمغيب ترسل العنادل أغاريد هاالشجية ولا يهوى النسيم شيئاً كما يهوى مداعبتنا » .

ولم تكد الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت متواضع من جوف الثرى يقول فى لهجة بعيدة عن الفخر والادعاء « قد يسمح لكن وقتكن بأن توجهن إلينا كلمة شكر وتقدير » .

فاهتزت الأوراق وقالت « من هذا الذى بلغت به القحة إلى حد مصارحتنا بتذمره ؟ ومن أنت أيها المدعى هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟

فأجابت الجذور « نحن الذين لا ننقطع عن الحفر فى الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكى نبقى على حياتكن فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جذور الشجرة نفسها التى أنمتكن فافخرن ما شاء لكن الفخار ولكن ضعن ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه متى أقبل الربيع ستهتز مع النسيم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن إذا ذبل جذر من الجذور أو أصابه مكروه تهاوت الشجرة من عليائها وأصابكن ما أصابها »

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عليه كريلوف بهذه الخرافة وعنوانها « الخنزير » فقد أفلت الخنزير من باب الحظيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ فى الأقذار والأوحال وغاص فى المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى التقلب فى الأوساخ ، ولم تعد به رغبة إلى متابعة التجوال ومشاهدة الأحوال ، وعاد أدراجه راضياً عن نفسه تعلوه الأقذار وتنبعث منه الروائح الكريهة .

ولقيه فى الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت يا صاح فى قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك فى أبهائه ، فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة باللآلىء وعقود الزبرجد والمرجان وكل ما تشتهيه العين وتمتع النفس ؟

فنخر الخنزير نخراً عالياً وقال « هذا هراء فانى لم أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقذار والقمامات والنفايات ، وإنى واثق مما أقول فقد أطلت البحث وأمعنت النظر ولم يند عن علمى شيء » .

ويختم كريلوف هذه الخرافة بقوله « الله يعلم أننى لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نابية ، ولكن خبرونى هل أستطيع أن أمسك عن اطلاق كلمة خنزير على الناقد الذى حينما يتصدى للنقد لا تقع عينه إلا على العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ » :

وفى خرافة « مجلس الفيران » يسخر كريلوف من الشروط التى تضعها بعض الأمم فى الترشيح للمجالس النيابية والهيئات التشريعية ومختلف اللجان والمجالس .

فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل الدنيا دار سعادة ورغد وأن تكيد للطباخين ومدبرات شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة ولكنها اشترطت شرطاً لا يخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو أنه لا يسمح لأى فأر بحضور هذا الاجتماع إلا إذا كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند الفيران أنه كلما طال ذنب الفأر دل ذلك على غزارة علمه ووفرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه الفكرة صحيحة أو ملفقة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس رجاحة العقول بطول اللحى ونحكم على الناس بما يرتدون من الثياب .

وقضت الفيران بأن لا يحضر اجتماع المجلس إلا الفيران الطويلة الأذناب ، وتبعد الفيران التى لا أذناب

حتى ولو كانت فقدت أذنابها فى معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المجلس فقدان الذنب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المجلس إلى الانعقاد فى ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، واتفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن فى أذن فأر قد ابيض شارباه قائلا « كيف سمح لهذا الفأر المجرد من الذنب بحضور الاجتماع ، وماذا أصاب القانون ؟ ادع الحجاب ومرهم باخراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحضور مع الفيران المجردة من الأذناب ، وهل تظن هذا الفأر يصلح لشىء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده بيننا مفسدة أى مفسدة » .

فأجابه الفأر العجوز « صه ! فإنى أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائى » .

وفى خرافة « العقاب والدجاج » يشير إلى النقاد المحدودى الآفاق الذين يتصدون لنقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق فى جوهم

فقد ازدهت العقاب قوته فى صباح يوم أضحيان من أيام الصيف فأخذ يحلق فى السماء ويذرع فيها طولا وعرضاً ورنق بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب ، وفجأة حط من سماواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقبان لا تجثم فى العادة إلا فى شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن الملوك لهم بدواتهم وربما آثر العقاب الهبوط فوق هذه السقيفة تشريفاً لها ورفعاً لشأنها ، وربما لم يجد سرحة لائقة بمقامه أو ذروة عالية ملائمة له ، ومهما يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التى دعته إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المجاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها « ما سر هذا الاحترام الذى تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطير مثلنا وفى استطاعتى أن أرفرف بجناحى فوق السقيفة كما يفعل ورجائى ألا نظن فى المستقبل أن العقاب أجل منا شأناً وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج : وها نحن نرى أنه يطير فى المستوى الذى نطير فيه » .

وسمع العقاب حديثها التافه الأجوف فأجاب قائلا « إنك على حق . ولكن للأمر جانباً آخر . فالعقاب قد يطير فى مستوى السقيفة الذى تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت التهويم فى الجواء العالية » .

وينهى كريلوف هذه الخرافة بقوله « حينما يروقك أن توجه النقدات إلى من هم خير منك فلا تكدن خاطرك فى البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما فى أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم — إذا استطعت — كيف تسمو إلى قممهم العالية ! » .

وكان كريلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر ثمرتها وتؤتى أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تتعارض مصلحتهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة فى تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح ذلك فى خرافته عن « مؤتمر الوحوش » .

فقد سأل الذئب الأسد أن يوليه أمر الخراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه الثعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد رؤى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر فى الأمر منعاً للأقاويل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر . وأخذت الأصوات . وروعى فى أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة فى اختيار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به . ولذا قرر المؤتمر بالاجماع اختياره ، ولكن أين كانت الخراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

استدعى الكثير منهم ولكنهم فى النهاية أهمل أمرهم وتركوا وشأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهتمام بمعرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناوله كريلوف فى خرافاته الحماقات الإنسانية السائدة فى كل العصور ،من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عيوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعتها على الغير ، وبخاصة ذلك المخلوق البائس التعس المسمى « الشيطان » وقد روى كريلوف الخرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها « افتراء » وهو يقول فيها إنه فى بعض بلاد الشرق الأقصى كان يعيش أحد البراهمة ، وكان فقيهاً باقرآ ، ولكنه برغم ذلك كان سيىء السيرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمى الصالح الصادق وفيهم البرهمى الكاذب الدعى ، وكان يضايقه من زعيم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقظته ، فلم يكن أحد من البراهمة يجترئ على الاستهانة بأصول العقيدة وتقاليد الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند البراهمة ، ولم يكن صاحبنا يستطيع الصبر على آلام الحرمان ، فاستحضر بيضة من بيض الدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يدنيها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكبر ويخدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يتهجد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبين جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمى الزائف قال له « لقد كشف أمرك يا صاحبى الملتحى ولن تخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمى عظيم ذنبه ، ولكنه لم يجد سبيلا للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجأة مذهلة فقال متوسلا « سامحنى أيها الأب الصالح ، واغفر لى ذنبى فقد كدت أنكر نفسى ، ولقد استغوانى الشيطان وأغرانى بارتكاب المحظور ، وزين لى أكل البيض » .

وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجرة وهو يقول « ألا تخجل أيها الرجل ! أنكم معشر البشر تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم ، على حين أننا نحن الشياطين نتعلم منكم فى كل يوم أشياء كثيرة جديدة . وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انضاجها على الشمعة » .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الخاملين بمناكب العظماء البارزين : ويقول فيها « إن النسر حلق فى أعالى الفضاء ومر فى طيرانه فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ يجيل الطرف فى المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المائجة بالخضرة والأنهار الملتوية المتعرجة ، والمراعى الواسعة والبرارى الفيحاء ، وحمد الله الذى منح جناحيه القوة التى تمكنه من بلوغ هذه الأعالى السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشامخة ، ومشاهدة روائع الطبيعة وجمال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقى الذى تفرد بالتحليق فى الأعالى وارتقاء الذرى الرفيعة ، وها أنذا جالس فى مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك » .

وحول النسر بصره نحو الناحية التى أقبل منها الصوت ، فلمح العنكبوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ يمد نسيجه وينصب شباكه كأنه يحاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر « ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقى صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسلق هذه الأعالى الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطير بها ، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخبرنى كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلا « الأمر هين ، لقد تعلقت بجناحيك ! فأنت الذى حملتنى إلى هنا ! وقد استمسكت

بذيلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست فى حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع فى حديثك معى ! » .

ولم يكد ينبس بهذه الكلمات الأخيرة حتى هبت عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى وألقت به إلى حضيض الوادى ، وهذه خاتمة الأدعياء المغرورين الذين يسيرون فى ركاب العظماء ، ثم ينتفخون وينسون عجزهم وصغر همتهم ، ويسلكون أنفسهم فى عداد العظماء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

ولكريلوف قدرة خارقة على إيجاز الموقف واختصاره فى صورة مكتملة لامعة وكلمة وجيزة جامعة مانعة ، من أمثلة ذلك خرافته الذائعة عن « الفلاحين والنهر » وفيها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف عمال الحكومة ، وهذه ترجمتها المنثورة :

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحين بما يلحقهم من الاضطهاد وما يصيبهم من الإفساد والنهب والسلب والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد كانت الجداول والقنوات والترع تطغى على طرقهم ، وتعرقل أعمالهم ، فصح عزمهم على تقديم شكوى للنهر الأعظم الذى تصب فيه هذه الجداول والقنوات والترع ، وكانت أسباب الشكوى قوية واضحة ، فمحاصيلهم تنهب وتسرق ، وطواحينهم تطغى عليها المياه ، ويختطف التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها ، ويحدث ذلك كله والنهر يجرى فى تؤدة ووقار ، وتقوم على ضفتيه المدن الكبيرة العامرة والحواضر الزاهرة آمنة مطمئنة ، وكانت الناس لا تظن أن الترع والقنوات والجداول تعبث بالفلاحين هذا العبث المؤذى وتستخف بهم هذا الاستخفاف المزرى ، وجرى فى وهم الفلاحين أن النهر سيعوضهم عما نزل بهم من الخسائر الفادحة والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أومأ إليه من كان فى طليعتهم ، فشخصت أبصارهم صوب النهر برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقدوه طافياً فوق متنه ، فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا النظرات ، وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدراجهم .

وتجاذبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من انفاق الجهد فى مقاضاة الصغير إذا كان يقتسم جميع ما ينهبه ويسلبه مع الكبير العظيم .

ووصف كريلوف للفلاحين بأنهم « هزوا رؤوسهم وعادوا أدراجهم » أبلغ فى تصوير طبيعة الموقف ومأساة الحادثة من الخطب الطوال ، وأمثال هذه « القفلات » كانت تروق لافونتين .

وفى خرافة « البركة والنهر » يصف الفرق بين الحياة الخصبة المنتجة والحياة البليدة الخاملة العقيم ، ويقول فيها « جاورت بركة نهراً عظيما ، وقالت له يوماً » كلما أبصرتك رأيتك جم الحركة ، كثير النشاط ، دائم التدفق والجرى ، لا تريح ولا تستريح ، وإخالك قد استنفدت قواك ومسك اللغوب ! وفضلا عن ذلك فانى كلما تأملت مسيرك رأيت السفن المشحونة بالأحمال الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثيرة تشق عبابك وتحملها متون أمواجك ، فتى تسأم هذه الحياة الراتبة المملة ؟ إنى أوثر أن تغيض مياهى على أن أحتمل مثل هذا ! أتستطيع أن تربنى حياة هادئة وادعة مثل حياتى ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفوننى ، وأن اسمى لم يكتب فى المصور الجغرافى ولم يقرع الأسماع ويملأ البقاع ، ولكن هل المجد والشهرة من الأشياء التى تسر القلب ، وتقربها العين ؟ إنى أنعم فى ظلال الراحة ، وأعيش رخية البال هانئة خلية ، لا يعكر صفو مياهى مجاديف القوارب ولا يثيرها مرور السفن ، وقل أن تخفق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ، وأنا فى أمن من عصف الرياح ، وطوارق الهموم ، ولم يتح لأحد ما أتيح لى من الحظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولى يبذلون الجهد ، ويتجشمون الأهوال . وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم فى عزلتى الأحلام الفلسفية » .

فأجابها النهر « من كان فى مثل تضلعك من الفلسفة لا يجهل أن الماء لا يحتفظ بصفائه ونقائه إلا إذا كان جارياً متدفقاً ، ولئن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً ضافى الأمواج طماح العباب فانى لم أبلغ ذلك بالتمنى والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب فى صدور الصعاب ، وما أبذل من جهد أو ما أقوم به من حركة يزيد مياهى غزارة وصفاء ، ويحمل اليمن إلى أرجاء العالم ، ويفيض الخير والبركات ، ويذيع فضلى ، ويعلى بين الناس شأنى ، ويكسبنى السمعة الحسنة والذكر الباقى ، وربما مد فى عمرى قروناً أظل خلالها أخصب الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد تسيه الناس وأصبح نكرة غير معروف » .

وقد تحققت نبوءةالنهر ،فهو لا يزال يجرى فى وقار وجلال برغم علو السن وقدم العهد ، أما البركة فقد ضحل ماؤها وطحلب ، واستأسد فيها النبت واغلولب ، وجفت وذهب أثرها ، وهكذا من يبخل بفضلهيستغن عنه ويذم ويعلوه الصدأ ويدب فيه البلى .

وهو يضرب للغنى الذى ينفق المال فى غير وجهه مثل السحابة الوطفاء التى مرت فوق أرض قد تكشفت وصوح نبتها وأمحلت ولم ينهل ماء السحابة لبروى النبت الذى جف وييبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على البحر اللجى الملتطم الأمواج استهلت بوادرها ، وفاخرت الجبل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابها الجبل « ما أراك فعلت شيئاً يستأهل الفخر ويستحق الحمد ، فليس البحر فى حاجة إلى ودقك المنهل ومائك الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع لتجنبى البلاد خطر المجاعة وشر المحل والجدوبة » .

وفى خرافة « زوج الثلاثة » ينتقد كريلوف الزواج بأكثر من امرأة ويصف ما يعانيه الزوج فى هذه الحالة من العذاب الذى لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسى ، ولكنه لم يكتف بها وتزوج بالسيدة جين والسيدة آن ، وسمع الملك بقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل فى انزال العقوبة بمن يخالف الشريعة ويخرج على العرف المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذي اتخذ له ثلاث زوجات ،وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين بالبحث عن العقوبة التى تجعل هذا الرجل عبرة لغيره من الذين يفكرون فى الخروج على القوانين المرعية ، حتى لا يصبح قدوة وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ العدالة مجراها ويقضى المجلس بإنزال عقوبة رادعة بهذا الرجل فإنه سيصدر حكماً باعدام أعضاء مجلس القضاء جميعاً ، وأكد لهم أنه جاد فى الموضوع وأنه يعنى ما يقول ، ففزع القضاة وهمهم الأمر وأمضوا ثلاثة أيام بلياليها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شتى وفكروا فى عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات المقترحة أقدر على منع الشر واستئصاله من جذوره حتى يرتدع هذا الخارج على التقاليد والمخالف لأحكام الشريعة ؟ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً توافت عليه آراؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرجل ليسمع الحكم ، وقيل له إن المحكمة باجماع الآراء رأت أن العقوبة الرادعة لأمثاله هى أن يظل محتفظاً بزوجاته الثلاث .

وعجب الناس فى بادئ الأمر لهذا الحكم وشاع بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكد يمضى أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فنيت حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوف أنه من الحماقة أن نزدرى النصيحة التى يقدمها لنا من هو أقل منا شأناً ويرى من سداد

الرأى تقليب هذه النصيحة على وجوهها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سليم وعنوان الخرافة التى ضمنها هذا المغزى هو « العقاب والخلد » ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أنثاه إلى غابة فى ناحية بعيدة عن بنى الإنسان ، وفى صميم الغابة حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة مديدة الأغصان ، وابتنى له عشاً فى أسمى فروعها ليربى فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أنثاه فى خلال أشهر الصيف .

ونمت إلى الخلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلا له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط فى وقت قريب ، وإن من الخير له أن يجنب صغاره المنتظرين وأنثاه أخطار كارثة سقوط البلوطة .

فكبر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الخلد وقال فى نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشأن ؟ ألا يدرى هذا الخلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسد رأياً وأغزر علما ؟ وكيف يبيح لنفسه التدخل فى أمرى وأنا ملك الطيور ؟ ولم يعبأ العقاب بنصيحة الخلد ووضعها دبر أذنه ، وأخذ يواصل العمل فى بناء العش بأعلى الشجرة وجاءت له ملكة الطيور بأفراخ حسان ..

وفى فجر أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملا الزاد لصغاره وأنثاه ، فاذا به يرى البلوطة وقد تهاوت من عليائها وتناثرت فروعها ، ولقيت أسرته مصرعها فى أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الخطب ، وبرح به الأسى ، وأخذ يندب سوء حظه ، ويشكو الضربة القاصمة التى أصابت كبرياءه لأنه رفض النصيحة التى قدمها له الخلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر محال أن تكون نصيحة الخلد ذات قيمة .

وسمع الخلد المتواضع حديثه فقال له « إن احتقارك لشأنى جعلك لا تفكر فى نصيحتى ولا تلقى بالك إلى أننى مقيم فى جحر متواضع على مقربة من جذور الأشجار مما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى » .

وقد تناول كرپلوف فى خرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التى عاصرته مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفى الخرافة الآتية وعنوانها « ابن الأسد » يعرض بتربية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهارب :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التى قد يكون لك بعض الإلمام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلنا الذى لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغير الجرم — سواء فى ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب — والأسد الذى يبلغ عمره عاماً — كما تعلم — يكون قد فارق القماط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويروى كيف ينشىء ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فاذا ما تسنم الطفل العرش وألقيت إليه مقاليد الأمور لا يلوم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء :

فمن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعليم نجله كيف يعرف الواجبات الملكية ويحسن النهوض بها ؟

أيعهد فى ذلك إلى الثعلب ؟ فالثعلب بارع متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، متهالك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجر المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمائل العظماء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الخلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الخلد حيوان بارع فى صغيرات الأمور ، ولكن لنتمهل فى الأمر ! فحقيقة أن الخلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه

لا يرى أبعد من أنفه ! ومذهب الخلد مذهب نافع ، ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، ومملكة الأسد أوسع نطاقاً من أكمة الخلد .

ولماذا إذن لا يجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الخلق ، ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه شيئاً فى السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق الإنسان المدنية ، والملك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ، ومن خطل الرأى أن يكون محارباً فاتكاً فحسب ، والنمور لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر فى جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ، ضعيفة التفكير ، قليلة الخبرة ، حتى الفيل الذى اشتهر فى الغابات بالحكمة كما اشتهر أفلاطون قديماً بالفلسفة بدا له سخيفاً شديد الغباء .

ولحسن حظ الملك — أو لسوء حظه فإن علينا أن نتبين ذلك — علم ملك النسور بما يعانيه ملك الوحوش من هم وتسهيد ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف لصاحب العرش المجاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم لصديقه بخدمة ملكية ليدل على عظيم إخلاصه وصادق وفائه ، فالتمس من الملك أن يتولى هو بنفسه تعليم نجله ، فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكريمة ، وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم أحد الملوك الغر الميامين بتعليم ولى العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى ارسال نجله ليتلقى فى مدرسة ملك النسور أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون من مملكة النسور يحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ، ويثنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع فى الدراسة وكفايته ونبوغه ، وكانت الطيور جميعاً تردد ذلك .

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية التى تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر برؤيته ، ويبلو علمه وقدرته .

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ، ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلما اجتمعت الوحوش وأخذ كل منها مجلسه قبل الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلا : « ولدى الحبيب ، أنت الذى ستخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدبير أمور الرعية ، وإنى هامة اليوم أو الغد ، وأنت يا ولدى فى مقتبل العمر وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملى أن تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة التى اكتسبتها والخبرة التى أفدتها ، وكيف تصلح من شؤون أمة الوحوش وتنهض بها وتعلى من شأنها » .

فأجاب الشبل « أبت العزيز ، لقد اخترت لى فأحسنت الاختيار ، فقد درست دراسة لم يتح مثلها من قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ، ومعرفتى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يند عن علمى فى هذا الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى أغتنم هذه الفرصة لأقدم لك الإجازات العلمية التى تدل على توفيقى وتشهد بتفوقى » .

وناول والده تلك المجموعة من الأوراق التى يسمونها الإجازات العلمية ، والتى يقال عنها إنها تزن قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزناً دقيقاً صادقاً ، واسترسل يقول « إنى أجيد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صحت نيتك على أن تلى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به هو أن أحمل الوحوش على ابتناء الأعشاش والوكور » .

فأن الأسد وتأوه ، وشاركته فى ألمه جميع الوحوش فتنهدت وتوجعت ، وهز الجميع رؤوسهم من الخجل والاشمئزاز ، وأدرك الملك المتقدم فى السن حقيقة الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات نجله جميعها غير مجدية ، وكلماته لا تدل على الحكمة وأصالة الرأى وصدق النظر ، فما حاجة الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذى تعده الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق فى علم الطيور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسى الشهير كوتوزوف يطارد جيش نابليون فى أثناء عودته من روسيا أرسل إليه كريلوف خرافة « الذئب فى بيت الكلاب » وقد قرأها القائد على رجاله ، ومضمون الخرافة أن الذئب تسلق حائط حظيرة الغنم وسقط فى بيت الكلاب التى تتولى حراستها فاضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفزت للوثوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن لصاً قد تسلل إلى الحظيرة ، فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به خاطبهم قائلا إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوءاً وإنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعدهم ، وعداً صادقاً بعدم الاعتداء على الخراف ، فتصدى له رئيس الحرس قائلا « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسى قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئاب ولا أقر هدنة معها ، وأطلق كلابه على الذئب ، وحينما وصل كوتوزوف وهو يقرأ الخرافة إلى قول رئيس الحرس « إن شعر رأسى قد علاه الشيب » كشف القائد الكبير عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من حكمة ومعرفة عميقة بطبائع البشر تعد من أرقى نماذج الشعر الروسى التى لا يمكن نقلها إلى أى لغة دون أن تفقد الكثير من الخصائص التى امتازت بها كما يؤكد لنا برنارد بارز الذى تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى اللغة الإنجليزية .



كتاب سيبويه

بقلم :
الأستاذ محمد على النجار
عضو مجمع اللغة العربية

بدئ البحث النحوى فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى . وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا اللحن ، فرئى محافظة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث فى النحو أولا بحثاً فى بعض الأساليب العربية ، كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو فى سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علماء النحو يذكر فيها — على ما عند الزبيدى — أبو الأسود الدؤلى وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويحيى بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبدالله بن أبى إسحاق الحضرمى ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الخطاب شيخ سيبويه ، وطبقة خامسة ، منها الخليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحماد بن سلمة شيوخ سيبويه ، وطبقة سادسة ، منها سيبويه ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو فى البصرة إلى عهد سيبويه .

فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فيها إلى النحو لم تكن كالحاجة فى البصرة ؛ لقلة العجم فيها لبعدها عن بلاد الفرس ، ولم تكن كالبصرة فى ذلك . وكان اهتمام الكوفة بالقرآن وعلومه والفقه وما يتبعه . ومن ثم كثر فى الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراوييه : حفص وشعبة ، وحمزة والكسائى وخلف . ولا نرى فى البصرة من قراء العشرة سوى أبى عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إسحاق الحضرمى ، وقد نرى الحسن البصرى من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة التفتت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرؤاسى ، وقد أخذ عن يونس الذى هو من الطبقة الخامسة من نحاة البصرة ، وجاء بعده الكسائى والفراء ومن تبعهما .

فنرى من هذا أن النحو عريق فى البصرة ، وأن نحاة الكوفة أخذوا عن نحاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينضج فى البصرة ويتسق أمره ؟

وقدر لنحاة الكوفة الاتصال بالسلطان فى عهد الكسائى والفراء اللذين كانا فى عصر سيبويه ؟

وقد ترك لنا سيبويه الكتاب فى نحو البصريين فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ؛ حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب فى النحو لم يبق لنا منها شىء .

وسأخصص هنا مبحثين . الأول فى حياة سيبويه ، والثانى فى كتاب سيبويه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

١ — سيبويه

هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى . وهى نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة يمنية . وهذه النسبة بالولاء ، فقد كان سيبويه فارسياً . والظاهر أنه ولاء بالإسلام ، أى أن أحد أجداده من الفرس أسلم على يد رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول من أسلم من آبائه قَنْبَر . وقد يكون ذلك فى عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، فسمى بقنبر مولاه ، وقد كان لمعاوية رضى الله عنه مولى اسمه قنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى ضبط قنبر كجعفر . ونرى فى التاج أن جد سيبويه يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهر هذا أن الضم للقاف والفتح للنون هكذا (قُنَبْر) ولكن الذى ينبغى أن يفهم أن فى القاف الضم والفتح ، غير أن الضم أعلى فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : « ووهم شيخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوهم أنه كقنفذ » فشيخه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله الزبيدى وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ، وهما للقاف . ويقول الزمخشرى :

ألا صلى الإله صــلاة صــدق
على عمرو بن عثمان بن قنــبر

فأما لقبه (سيبويه) فهو لقب فارسى مركب مزجى من سيب أى التفاح وبوى أى الرائحة ، فمعناه رائحة التفاح ، على قاعدة الإضافة فى اللسان الفارسى . قيل : سمى بذلك لطيب رائحته أو لجماله وحسن خلقه . وقيل : مركب من سيب ، وويه اسم صوت . ويذكر بعض العارفين باللسان الفارسى أن ويه فى هذا اللسان معناها مثل وشبه ، فمعنى التركيب : مثل التفاح . وهكذا نفطويه : مثل النفط ، وعمرويه : مثل عمرو . وورد فى ملوك الفرس شيرويه ، وهو الذى قتل أباه .

والجارى على الألسنة سيبويه بفتح الباء والواو والهاء مكسورة . وقد ينطق سيبويه بضم الباء وفتح الياء وسكون الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى لأن (ويه) صوت ندبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين فى كل اسم بهذه الصيغة . « وإنما[1] عدلوا إلى ذلك لحديث ورد : أن ويه اسم شيطان » وقد جاء من هذا قول ابن بسام فى نفطويه :

بأن حوا أمهم طــالق إن كان نفطويهُ من نسلى

وضم الهاء كما ترى ، والأصل السكون .

وقد جاء فى الكتاب[2] حكم سيبويه وأمثاله فى العربية ، فهو يقول : « وعمرويهِ عندهم بمنزلة حضرموت فى أنه ضم الآخر إلى الأول . وعمرويهِ فى المعرفة مكسور فى حال الجر والرفع والنصب غير منون . وفى النكرة تقول : هذا عمرويهٍ آخر ورأيت عمرويهٍ آخر » وتراه اقتصر على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيبويه فى البيضاء من كورة إصطخر بفارس من أبوين فارسيين . ولا يعرف على وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف فى عمره وفى سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقى العلم فيها . وكانت هى والكوفة المصرين المبرزين فى علوم العربية والدين .

ولا نعرف شيئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات بين يدى أخيه . ولا ندرى هل انتقلت معه إلى البصرة أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . ونرى[3] بشاراً يهجوه حين اشتهر أمره فيقول :

ظللت تغنى سادراً فى مساءتى
وأمك بالمصرين تعطى وتأخــذ

(١) البغية ١٨٧ .
(٢) ج ٢ ص ٥٣ .
(٣) الأغانى (الدار) ٣ - ٢١٠ .

ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابنها فى العراق . ولا ندرى هل تزوج . وفى حديث[1] للفراء . أن سيبويه كانت له جارية تخدمه . وفى طبقات[2] النحاة لابن قاضى شهبة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطليقها إخراجها من بيته وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية ذلك أنه بعد أن أخفق فى بغداد فى قصته مع الكسائى — على ما يأتى — لم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ فى طلب العلم إلى علم الحديث والرواية . وكان حمّاد بن سلمة شيخ الحديث والرواية فى البصرة فى عصره . ويقول[3] فيه أبو محمد اليزيدى :

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبى عمرو وحماد

وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيبويه إلى حماد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن سيبويه كان يستملى عليه يوماً فألقى عليه حماد الحديث[4] : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من أصحابى إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء ، فقال سيبويه — وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس أبو الدرداء . فقال حماد : لحنت يا سيبويه . فقال سيبويه : لا جرم لأطلبن علماً لا تلحننى فيه أبداً ، واتجه لدرس النحو فلزم الخليل . وقد ظن سيبويه أن الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسما لها ، ولم يكن عرف أسلوب ليس فى الاستثناء . وقد عرض سيبويه لهذا الأسلوب فى الكتاب ١ - ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلا. ومما يحكى فى ذلك أن سيبويه جاء يوماً إلى حماد بن سلمة فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه فى رجل رعف فى الصلاة — بضم العين —؟ فقال حماد : أخطأت إنما هو رعف — بفتح العين — فانصرف سيبويه إلى الخليل فشكا إليه ما لقيه من حماد . فقال : صدق حماد ، ومثل حماد يقول هذا . قال الزبيدى[1] : « ورعُف لغة ضعيفة » .

ومما يذكر فى هذا الحديث أن الكسائى[2] كان سبب إقباله على العربية أنه كان يجلس إلى قوم من العرب يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قد عييت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف لحنت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتحير فى الأمر فقل : عييت مخففاً . وإن كنت أردت التعب فقل : أعييت . فقام من فوره ، وطلب العربية حتى صار إماماً فيها .

وقد عمد سيبويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن أئمته ، ولا سيما الخليل . ويظهر أنه كان لا يرى فى حماد النحوى الذى يشبع رغبته فى تفهم دقائق النحو وعويص مسائله ، وإن كان يونس يقول : أول من تعلمت منه النحو حماد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد يجمد النحوى القديم على ما يعرف فيغيب عنه ما جدّ منها .

وأخذ النحو عن عيسى بن عمر (١٤٩ هـ) ويونس ابن حبيب (١٨٣ هـ) والأخفش الكبير أبى الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد . ويذكر أبو زيد الأنصارى (٢١٥ هـ) أن سيبويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيبويه : أخبرنى الثقة فإنما يعنيه ، وأخذ عن غيرهم . ويقول فى الكتاب ٢ - ٤٢ : « هذا قول يونس والخليل ومن رأينا من العلماء » ويذكر فى القراءات ممن أخذ عنهم هارون . يقول فى الكتاب ٢ - ٤٢١ : « وحدثنا هارون أن بعضهم قرأ: فلا[3] جناح عليهما أن يَصَّلَحا بينهما صلحاً » وهو هارون بن موسى الأعور ، كان أول من

(١) معجم الأدباء ١ - ١٣٨ .
(٢) ج ٢ ص ٢١٠ .
(٣) تهذيب التهذيب ٣ - ١٣
(٤) جاء هذا الحديث فى الجامع الصغير فى شأن أبى عبيدة بن الجراح ، مع تغيير فى بعض الألفاظ .

(١) ص ٦٦ . (٢) معجم الأدباء ١٣ - ١٦٩ .
(٣) الآية ١٢٨ سورة النساء .

سمع بالبصرة وجوه القراءات وألّفها وتتبع الشاذ منها. وقد توفى[1] قبل المائتين. وكان أكثر تلقيه عن الخليل، حتى إنه إذا قال فى كتابه: قال أو سألته فإنه يعنى الخليل. وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابة ذهنه وقوة فطنته فأيثه علمه ونصح له فى التعلم. ويقول[2] بعض من كان يغشى الخليل: كنت عند الخليل فأقبل سيبويه فقال: مرحباً بزائر لا يمل. ويقول الراوى: وما سمعت الخليل يقولها لغيره.

وكان سيبويه فى أخذه عن شيوخه مستقل الفكر ينقد ما يقولونه ببصيرة نفاذة، ويناقشهم مناقشة الجهبذ الخبير، فكان بعضهم يخشى مساءلته. حدث[3] الأخفش قال: كنت عند يونس فقيل له: قد أقبل سيبويه. فقال: أعوذ بالله منه! فجاء فسأله فقال: كيف تقول: مررت به المسكين؟ فقال: جائز أن أجرّه على البدل من الهاء. فقال له: فمررت به المسكين — بالرفع — على معنى: المسكين مررت به؟ فقال: هذا خطأ لأن المضمر قبل الظاهر. فقال له: إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه أبياتاً. فقال: هو خطأ. قال: فمررت به المسكين — بالنصب —؟ فقال: جائز. فقال: على أى شىء؟ فقال: على الحال. فقال سيبويه: أليس أنت أخبرتنى أن الحال لا تكون بالألف واللام. فقال: صدقت. ثم قال لسيبويه: فما قال صاحبك فيه؟ — يعنى الخليل — فقال سيبويه: قال لى: إنه ينصب على الترحم. فقال: ما أحسن هذا! ورأيته مغموماً بقوله: نصبته على الحال». وكان سيبويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه بموافقة العرب أو مخالفته. يقول فى الكتاب ١ - ٢٧٤: «والذى ذكرت لك قول الخليل. ورأينا العرب توافقه بعد ما سمعناه منه». بل نراه يزيف قوله. ففى الكتاب ١ - ١٨١: «وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول الرجل: هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخى زيد. وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا فى موضع الاضطرار. ولو جاز هذا لقلت: هذا قصير الطويل تريد: مثل الطويل، فلم يجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالاً كالنكرة إلا فى الشعر».

أستاذية سيبويه: لقد استوى علم العربية عند سيبويه، وصار فى ميعة شبابه وفى حياة شيوخه أستاذاً له حلقة وأصحاب، واشتهر فى البصرة بالإمامة. يقول محمد بن سلام: «كان[1] سيبويه النحوى جالساً فى حلقته بالبصرة، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة، فذكر حديثاً غريباً، وقال: لم يرو هذا إلا سعيد بن أبى العروبة. فقال له بعض ولد جعفر بن سليمان: ما هاتان الزيادتان يا أبا بشر؟ يريد الألف واللام فى العروبة. فقال: هكذا يقال؛ لأن العروبة هى الجمعة. ومن قال: عروبة فقد أخطأ». وقال ابن عائشة: «كنا[1] نجلس مع سيبويه النحوى فى المسجد، وكان شاباً جميلا نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب، وضرب فيه بسهم، مع حداثة سنه وبراعته فى النحو. فبينا نحن عنده ذات يوم إذ هبت ريح أطارت الورق، فقال لبعض أهل الحلقة: انظر أى ريح هى؟ وكان على منارة المسجد تمثال فرس من صفر، فنظر ثم عاد فقال: ما يثبت الفرس على شىء. فقال سيبويه تقول العرب فى مثل هذا: تذاءبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل فيتوهم الناظر أنه عدة ذئاب».

نعت سيبويه: كان شاباً جميلا نظيفاً حسن الثياب كما فى وصف ابن عائشة السابق. وكان فى لسانه حبسة أو لكنة. وذلك من أثر فارسيته. وكان ذلك مما يجعل لصاحبه الغلبة عليه فى المناظرة. ولقد تناظر هو والأصمعى، فغلبه الأصمعى، فقال يونس: الحق مع

(١) انظر طبقات ابن الجزرى ٢ - ٣٤٨.
(٢) طبقات الزبيدى ٦٨.
(٣) معجم الأدباء ١٦ - ١٣٦.

(١) الزبيدى ٦٧.

سيبويه ، وهذا — أى الأصمعى — يغلبه بلسانه . وكانت[1] هذه المناظرة فى الأبيات التى أوردها سيبويه فى كتابه، فقد فسر الأصمعى بعضها على خلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : « عمرو بن[2] عثمان قد رأيته . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سمعته يتكلم ويناظر فى النحو . وكانت فى لسانه حبسة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائى ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه واتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلّوا فى بغداد محلا رفيعاً . وكان منهم مؤدبو أولاد الخليفة . وكانوا عند البصريين فى النحو والأدب أقل منهم معرفة وأضعف أسباباً . وقد رأى سيبويه — وهو إمام البصريين — أن يزاحمهم فى مركزهم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماؤها ما يستحقون من مجد . فأزمع أن يرحل إلى بغداد، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن يجمعوا بينه وبين الكسائى ، ويناظره . وكان واثقاً أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائى مقدم سيبويه، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه فى بغداد وسلطان أصحابه. فأتى جعفر بن يحيى[3] بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب محلى . قالا : فاحتل لنفسك فإنا سنجمع بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضاً فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسدياً بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب البرامكة من الكسائى . وكان للكسائى بعد أنه إمام بغداد فى النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التى نبه عليها البرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهى أن يتقدمه فى مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسئلة ويتألبوا عليه فيها ، حتى إذا فترت همته وبان كلاله جاء الكسائى فوجد قرناً قد ذهب حده وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعود للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا ظهير له . فأخذ الفراء والأحمر وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو يجيبهم على مذهبه ، وهم يخطئونه إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من ينتفعون به لجاهه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هى أو فإذا هو إياها . ويجيب سيبويه بالتزام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهدون له ، وينتهى المجلس بغلبة الكسائى . ويمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كمداً . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدركته منيته سنة ١٨٠ هـ فى أظهر الأقوال . ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدة وحزن بليغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده . وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فقده. ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فى حجر أخيه ، فبكى أخوه فقطرت من دمعه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكى فقال :

أخيين كنا فرق الدهر بيننا
إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

(١) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٥ .
(٢) المرجع السابق ١١٨ .
(٣) الزبيدى ٦٨ وما بعدها .

٢ـ كتاب سيبويه

هذا هو الكتاب الخالد الذى جمع العربية فى ترتيب لم يعهد من قبل . ويقول صاعد الأندلسى فى طبقات[1] الأمم فى الحديث عن المجسطى : «ولا أعرف كتاباً أُلِّف فى علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المجسطى هذا فى علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثانى كتاب أرسطاطيس فى علم صناعة المنطق. والثالث كتاب سيبويه البصرى فى علم النحو العربى . فان هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا ما لا خطر له » وقد بلغ من جلالته أنه إذا أطلق الكتاب فى النحو والصرف انصرف إلى كتاب سيبويه .

وليس لدينا فى العربية كتاب قبله . وقد[2] قيل : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيبويه كتابين فى النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الخليل قال فيهما :

بطل النحـــو جميعاً كله   غير ما أحدث عيسى بن عمر
ذاك إكمال وهـــذا جامع   وهما للنـــاس شمس وقمر

ويقول السيرافى :ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رآهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليوقعوا فى النفوس أن سيبويه استفاد من هذين الكتابين ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه عن شيوخه ومنهم عيسى بن عمر — وروايته فيه قليلة — وهو يروى عنه بسماعه لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثعلب الكوفى المتعصب : « اجتمع[3] على صنعة كتاب سيبويه أربعون إنساناً منهم سيبويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بأيدينا صنعة عبقرى واحد ، ولا يشتم منه تعدد . وإنما هو حسد الكوفيين أعمى بصائرهم . وكأن هذا الافتراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعلم الشنتمرى عن هذا وعن أمور تتعلق بسيبويه ، فكان من جوابه : « وأما[1] كتابه الجارى بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أبو جعفر النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيبويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد — هو المبرد — : لم يعمل كتاب فى علم من العلوم مثل كتاب سيبويه . وذلك أن الكتب المصنفة فى العلوم مضطرة إلى غيرها ، وكتاب سيبويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره . وقال[2] الجرمى : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس فى الفقه من كتاب سيبويه . قال المبرد : وذلك أن أبا عمر الجرمى كان صاحب حديث . فلما علم كتاب سيبويه تفقه فى الحديث ، إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر فى السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل فى كتابه . وهى تفتح له أحكام القرآن فتحاً .

تأليف الكتاب : فى طبقات النحاة لابن قاضى شهبة رواية عن أبى على الفارسى ، ولم يذكر المؤلف الراوى . والرواية هى :[3] «وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوابه فى جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على الجارية ولا يشتغل بها وهى مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق فى بعض حوائجه ، وأخذت جذوة نار فطرحتها فى الكتب حتى احترقت . فرجع سيبويه فنظر إلى كتبه وهى هباء فغشى عليه أسفاً ، ثم أفاق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو على : وذهب منه

---

(١) ص ٤٦ طبعة مطبعة السعادة .
(٢) البغية . ٢٧ .
(٣) فهرست ابن النديم .

(١) حاشية ابن سعيد على الأشمونى ٢ - ٧٢ .
(٢) الزبيدى ٧٧ .
(٣) ج ٢ ص ٢١٠ .

علم كثير أخذه عن الخليل فيما أحرق له ». وفى النفس من هذه الرواية شيء، فالكتاب كامل لا ينقص شيئاً.

وأيا ما كان الأمر فقد تم الكتاب فى حياة سيبويه، ولكنه لم يشهره، إذ وافاه حمامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر[1] أن إبراهيم بن سفيان الزيادى قرأه عليه، ولكن لم يتمه. وكان أخص الناس بسيبويه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة (٢١٠ هـ)

وكان سيبويه يعرض عليه كتابه. وهو يقول فى ذلك: ما وضع سيبويه فى كتابه شيئاً إلا وعرضه على، وكان يرى أنه أعلم به منى، وأنا اليوم أعلم منه. وكأنه يريد ما تجدد له من نظر يخالف فيه رأى سيبويه. ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيبويه على ما خالفه فيه الأخفش. وقد روى الأخفش الكتاب كلا عن سيبويه. ويبدو أن سيبويه تركه عنده حين رحل إلى بغداد. وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجرمى والمازنى فخشيا أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس، فعرضا عليه أن يرويهما الكتاب، فأخذاه عنه، وانتشر الكتاب واشتهر.

وصف الكتاب: يقع الكتاب فى أكثر من تسعمائة وعشرين صفحة من القطع الكبير. وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولا. وهو يكثر من الأبواب للمبحث الواحد بحسب تنوع ما يجرى فيه البحث. فيذكر مثلا عدة أبواب للفاعل. فباب للفاعل الذى يتعداه فعله إلى مفعول. وباب للفاعل الذى يتعداه فعله إلى مفعولين، وباب للفاعل الذى يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين. وهكذا تمضى الأبواب والبحوث.

ويقع الكتاب فى جزأين. الأول فى مباحث نحوية. والثانى فيه مباحث الممنوع من الصرف، ومباحث النسب والإضافة، ومباحث التصغير وبقية مباحث التصريف. ويبتدئ الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف. وينتهى بمباحث مخارج الحروف والإدغام. وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة. وقد علل هذا بأن سيبويه تخرم قبل أن يضع له الخطبة والخاتمة، كما لم يضع له اسما خاصاً.

ويحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام. ففى تضاعيفه مباحث عن المجاز، وعن طرف من المعانى، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته، وعن تعريب الكلمات الأعجمية. وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية.

العناية بالكتاب: اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسهم. وكان جهابذة البصريين يقرئون الكتاب، وممن اشتهر بإقرائه المبرد والزجاج والمازنى، وأبو بكر مبرمان كان[1] يقرئ الكتاب بمائة دينار.

وممن بالغ فى الاهتمام به أهل الأندلس. ويقول أبو حيان فى البحر المحيط ١-٣ فى الحديث عن أهل الأندلس: « ومما برعوا فيه علم الكتاب، انفردوا بإقرائه منذ أعصار دون غيرهم من ذوى الألباب. أثاروا كنوزه، وفكوا رموزه، وقربوا قاصيه، وراضوا عاصيه، وفتحوا مقفله، وأوضحوا مشكله، وأنهجوا شعابه، وذللوا صعابه، وأبدلوا معانيه فى صورة التمثيل، وأبدعوه بالتركيب والتحليل. . فالكتاب[2] هو المرقاة إلى فهم الكتاب[3]، إذ هو المطلع على علم الإعراب ».

هل أدخل فى الكتاب ما ليس منه: كثرت نسخ الكتاب، وكان بعضها يكتبه الوراقون، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات، وكان فى بعض النسخ حواش على الكتاب فيلحقها الناسخ بمتن الكتاب. وفى الأشباه[4]

---

(١) البغية ١٨١.

(١) البغية ٧٤.
(٢) أى كتاب سيبويه
(٣) أى القرآن الكريم.
(٤) ج ٤ ص ٢٥.

والنظائر للسيوطي أنه ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره بالكتاب . ويقول الزمخشري في المفصل في مبحث الإضافة : « وما يقع في بعض نسخ الكتاب من قوله :

فزججتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده

فسيبويه برئ من عهدته » وفي النسخة المطبوعة للكتاب[1] « وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريف ، كما أن المذاكير لم تكسر على ذكر ، وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مذاكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريفون ولا تقول ذلك في مذاكير » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قيل إنه رأى سيبويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية في نسخة الجرمي فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان (فقد) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمى في الخليط المباين

وفيه عقبه : « قال ابن سيده : هكذا أنشده سيبويه بتقديم خطباء على فرخين » ولم يوقف على هذا البيت في الكتاب، فيبدو أنه كان في نسخة ابن سيده . وفي المخصص ١٦/١٢٤ أن الذي ذكر البيت أبو علي الفارسي .

منهج سيبويه في الكتاب واحتجاجه : يأخذ سيبويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيؤصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعلل كل وجه فيها . وهو في ذلك ينم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشبيه للمسألة والمباين لها . وهو يحتج بما يسمع من كلام العرب نثره وشعره وبقراءات القرآن . وقد أخذ القراءة عن أبي عمرو بن العلاء ، وذكره ابن الجزري في القراء[2] وهو يقول في الكتاب ١ - ٧٤ : « وقد قرأ بعضهم

(١) جـ ٢ ص ٢٠٨ .
(٢) غاية النهاية رقم ٢٤٥٩ .

وأما ثمود فهديناهم - يريد نصب ثمود - إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه[1] أخذ الحديث عن الخليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حماد بن سلمة المحدث الكبير . وتراه يقول : « وأما[2] قولهم : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ففيه ثلاثة أوجه » وتراه أورده هكذا منسوباً إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثاً بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وقال الشارح : « حديث صحيح » وكأن ذلك لأن هذا اللفظ الذي استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على سجيته . وجاء في الكتاب ١ - ١٣٠ : « وذلك قولك : الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخيراً وإن شراً فشر » ومن[3] العلماء من يجعله حديثاً ، ومنهم من لا يجعله حديثاً ، وإن كان معناه مما ورد فيه حديث .

ويكثر في الكتاب ذكر سماعه عن العرب فيقول : « وحدثنا[4] بعض العرب أن رجلا من بني أسد قال يوم جبلة واستقبله بعير أعور فتطير منه فقال : يا بني أسد أعور وذاناب ! » . ويقول : « وسمعنا[5] من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى » . وقد يعتمد في الرواية على غيره فيقول : « وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بعربيتهم ينشد هذا البيت :

أتوعدني بقومك يا بن حجل ،
أشابات يخالون العبادا

بما جمعت من حضن بن عمرو
وما حضن وعمرو والجيادا

(١) تاريخ بغداد ١١ - ٣٢٦ .
(٢) الكتاب ١ - ٣٩٦ .
(٣) انظر الصبان في مبحث حذف كان .
(٤) الكتاب ١ - ١٧٢ .
(٥) الكتاب ٢ - ٢٣ .

وشواهده الشعرية تبلغ خمسين وألف بيت . ويقول الجرمى : « نظرت[1] فى كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخمسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أسماء قائليها . وأما الخمسون فلم أعرف قائليها » . وقد عرف[2] الشنقيطى الكبير محمد محمود بن التلاميد واحداً منها . وهو قوله :

أفبعـد كندة تمدحن قبيـلا

ورد هذا الشطر فى الكتاب ٢ - ١٥١ . ووقف الشنقيطى على أنه لامرئ القيس وصدر البيت :

قالت فطيمة حل شعرك مدحه

وهو فى نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل فى ص ٣٥٨ . على أن الناظر فى الكتاب يقفه قوله قبل الشطر : « وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم الشاعر ، ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندى ، فلا يكون إذاً من الأبيات التى لا يعرف قائلها ، فاذا كان هذا العزو خطأً كان له مقام آخر .

ويذكر فى سبب إغفال سيبويه أسماء شعرائه أن البيت قد تعتوره نسبتان وأكثر ، فينسب إلى شاعر فى موطن ، وإلى آخر فى آخر ، ولا تكون الرواة على ثقة من أحدهما . وقد وقع هذا فى عمل الجرمى الذى استمر عليه الكتاب . فالبيت :

مشائـيم ليسوا مصلحين عشيرة
ولا نـاعب إلا ببـين غرابهـا

نسب فى الكتاب ١ - ٨٣ ، ١٥٤ للأخوص الرياحى ، ونسب للفرزدق فى ١ - ٤١٨ .

والبيت :

بدا لى أنى لست مدرك ما مضى
ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائيـا

نسب إلى زهير فى ١ - ٨٣ ، ونسب إلى صرمة بن قيس الأنصارى فى ١ - ١٥٤ ، وإن كانت الرواية الأخيرة (سابق) بالجر .

وسيبويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به فى حكمين إعرابيين ، كما فى بيت زهير وصرمة . وهو يحتج بالرواية عن العرب الموثوق بعربيتهم وإن كانت الرواية مغيرة عن الأصل . فقد جاء فى الكتاب ١ - ٤٢٨ لزياد الأعجم :

وكنت إذا غمـزت قناة قـوم
كسرت كعوبهـا أو تستقيما

فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع[1] هذا البيت فى قصيدة لزياد الأعجم غالبها مرفوع القوافى وبعضها مجرورها. وقال الزمخشرى فى شرح أبيات الكتاب : أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سيبويه منصوباً لأنه سمعه هكذا ممن يستشهد بقوله .

وقد ينشد سيبويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه هكذا . فقد جاء فى الكتاب ١ - ٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حـرفا مصرمـة
ولا كريم من الولدان مصبـوح

وهو مركب من بيتين — كما فى اللسان (صرر) — وهما :

إذا اللقاح غدت ملقى أصرتهـا
ولا كريم من الولدان مصبـوح
ورد جازرهم حـرفا مصرمـة
فى الرأس منها وفى الأصلاء تمليح

نقد الكتاب : لم يسلم الكتاب — على جلالته — من النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالا له وتنويهاً بشأنه ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً فى نقده سماه مسائل الغلط . على أن الثابت أنه رجع عما رآه فى الكتاب ، وقال : « هذا[2] شىء كنا رأيناه فى أيام الحداثة ، وأما الآن فلا » . وقد تصدى للرد على المبرد فى مسائل الغلط ابن ولاد فى كتاب سماه الانتصار

(١) الزبيدى ٧٧ .
(٢) انظر جـ ١ ص جـ ٢٩ من الخزانة طبعة السلفية .

(١) انظر حاشية الصبان على الأشمونى فى مبحث إعراب الفعل .
(٢) الخصائص ١ - ٢٠٦ .

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ، إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد فى رده على سيبويه ، ثم يكر عليه بالرد والانتصار لسيبويه .وهو مخطوط فى دار الكتب . ويجعل ابن ولاد عنوان كل نقدة« مسألة » وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيبويه فى الكتاب يرى أنه لا يتقدم التمييز على ناصبه . ففى قولك : امتلأ الإناء ماء لا يقال : ماء امتلأ الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمييز عند سيبويه كالحال ، وهو يجيز تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن يجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد فى المسألة الحادية والعشرين بأن التمييز لا يشبه الحال فى كل حال . فهو يخالف الحال فى أن التمييز فى نحو طاب زيد نفساً أصله فاعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلا حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفى الكتاب ١ ـ ٢٣٥ : « وقال بعض العرب : قال فلانة » فقال المبرد : هذا خطأ لم يوجد فى قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد فى المسألة السادسة والأربعين : « هذا كلام ظاهر الفساد بين الاختلال : . وذلك أنه حكى عن سيبويه أنه روى عن بعض العرب : قال فلانة ثم خطأه فى ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فيرد عليه ويخطأ فيه . وإنما ذكر أن بعض العرب قال ذلك . فإن كانت التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل يجعل كلامه فى النحو أصلا وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله » .

عبارة الكتاب : عبارة سيبويه فيها شيء من الغموض لدقة أفكاره وتعليلاته . وتحتاج فى معظمها إلى تفهم وجهد . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو سعيد السيرافى والرمانى وغيرهما . وشروحه كلها لا تزال مخطوطة .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المخطوطة فى المكاتب العامة كثيرة ، ومنها النسخة (١٤٠ نحو) فى دار الكتب وهى فى مجلد واحد . وقد طبع فى باريس فى مجلدين فى سنى ١٨٨١ ـ ١٨٨٥ م ، وطبع فى برلين فى مجلدين أيضاً فى سنى ١٨٩٤ ـ ١٩٠٠ مع ترجمة ألمانية ، وطبع فى كلكتا فى مجلدين فى سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم . وطبع فى بولاق مع شرح الشواهد للأعلم فى جزأين فى سنتى ١٩١٦ ، ١٩١٧ . وهذه الطبعة هى التى نحيل عليها فى هذا البحث .

٣ ـ نماذج من الكتاب

١ ـ (هذا[١] باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر فى غير الدعاء) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كفراً ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونُعمة عين ، وحباً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولا هماً ، ولأفعلن ذلك ورغماً وهواناً . فإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل ، كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك قلت : أعجب عجباً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهم هماً ، وأرغمك رغماً . وإنما اختزل[٢] الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلا من اللفظ بالفعل ، كما فعلوا ذلك فى باب الدعاء ، كأن قولهم : حمداً فى موضع أحمد الله ، وقوله : عجباً فى موضع أعجب منه ، وقوله : ولا كيداً فى موضع ولا أكاد ولا أهم . وقد جاء بعض هذا رفعاً يبتدأ ثم يبنى عليه[٣] . وزعم[٤] يونس أن رؤبة بن العجاج

---

(١) الكتاب ١ ـ ١٦٠ .

(٢) أى حذف .

(٣) أى يؤتى بعده بخبره .

(٤) يريد بالزعم الرأى والقول ، ولا يريد وهمه

كان ينشد هذا البيت رفعاً ، وهو لبعض مذحج (وهو[1] هنى بن أحمر الكنانى) :

عجب لتلك قضية وإقامتى
فيكم على تلك القضية أعجب

وسمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف أصبحت ؟ فيقول : حمدُ الله وثناء عليه ، كأنه يحمله على مضمر فى نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى فى نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ ليبنى عليه ، ولا ليكون مبنياً على شىء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه :

فقالت حنان ما أتى بك ههنا
أذو نسب أم أنت بالحى عارف

لم ترد : تحنّ ، ولكنها قالت : أمرنا حنان أو ما يصيبنا حنان . وفى هذا المعنى كله معنى النصب . ومثله فى أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل (قالوا معذرة إلى ربكم) لم يريدوا[2] أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليموا عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون قوماً ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لنصب . . » .

٢ – (هذا[3] باب ما يضاف إلى الأفعال من الأسماء) يضاف إليها أسماء الدهر . وذلك قولك : هذا يوم يقوم زيد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله – عز وجل –: (هذا[4] يوم لا ينطقون) و (هذا[5] يوم ينفع الصادقين صدقهم) . وجاز هذا فى الأزمنة واطرد فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك فى الدهر لكثرته فى كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا كما لم يخرجوا الأسماء من ألف الوصل ، نحو ابن ، وإنما أصله للفعل وتصريفه . ومما يضاف إلى الفعل أيضاً قولك : ما رأيته منذ كان عندى ، ومنذ جاءنى . ومنه أيضاً آية . قال :

بآية تقدمون الخيل شعثا
كأن على سنابكها مداما

وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :

ألا من مبلغ عنى تميما
بآية ما تحبون الطعاما

فما لغو . . . وسألته – يعنى الخليل – عن قوله فى الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : لما كانت فى معنى إذ[1] أضافوها إلى ما قد[2] عمل بعضه فى بعض كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه فى بعض ، ولا يغيرونه شبهوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا فى الأزمنة حتى تكون بمنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ، لأنك لا تقول : يكون هذا إذا زيد أمير . جملة هذا الباب أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء والخبر ؛ لأنه فى معنى إذ فأضيف إلى ما يضاف إليه إذ ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال » .

٣ – (هذا[3] باب تسمية المؤنث) اعلم أن كل مؤنث سميته بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك لا ينصرف . فإن سميته بثلاثة أحرف فكان الأوسط منها ساكناً وكانت شيئاً مؤنثاً أو اسما الغالب عليه المؤنث كسعاد فأنت بالخيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت لم تصرفه . وترك الصرف أجود . وتلك الأسماء نحو

(١) كذا وكنانة ليست من مذحج فيما يعرف ، فمذحج يمنية وكنانة حجازية . وفى نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزانة الأدب (السلفية) ٢ - ٣٢ .

(٢) ليس عند سيبويه فى القرءة إلا رفع (معذرة) وقد جاء النصب فى رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا فى الآية ١٦٤ سورة الأعراف .

(٣) الكتاب ١ – ٤٦٠ .

(٤) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

(٥) الآية ١١٩ سورة المائدة .

(١) أى يراد به المضى . (٢) يريد الجملة .

(٣) الكتاب ٢ - ٢٢ .

قِدر وعنز ودعد وجمل ونعم وهند . وقد قال الشاعر فصرف ذلك ولم يصرفه :

لم تتلفــع بفضــل مئزرهــا
دعــد ولم تغذ دعــد فى العلب

فصرف ولم يصرف . وإنما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكر لأن الأشياء كلها أصلها التذكير ثم تختص بعد . فكل مؤنث شىء والشىء يذكر . فالتذكير أول ، وهو أشد تمكناً ؛ كما أن النكرة هى أشد تمكناً من المعرفة ؛ لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم تعرف . فالتذكير قبل ، وهو أشد تمكناً . فالأول أشد تمكناً عندهم . فالنكرة تعرف بالألف واللام والإضافة وأن يكون علماً . والشىء يختص بالتأنيث فيخرج من التذكير كما يخرج المنكور إلى المعرفة . فإن سميت المؤنث بعمرو أو زيد لم يجز الصرف . هذا قول أبى إسحاق وأبى عمرو فيما حدثنا يونس . وهو القياس . . وكان عيسى يصرف امرأة اسمها عمرو لأنه على أخف الأبنية » .

٤ – (هذا[1] باب ما كان من الأعجمية على أربعة أحرف وقد أعرب فكسرته على مثال مفاعل) .

زعم الخليل أنهم يلحقون جمعه الهاء إلا قليلا ؛ وكذلك وجدوا أكثره فيما زعم الخليل . وذلك موزج[2]

(١) الكتاب ٢ – ٢٠١ .
(٢) هو الخف .

وموازجة ، وصولج[1] وصوالجة ، وكربج[2] وكرابجة وطيلسان وطيالسة ، وجورب وجواربة . وقد قالوا : جوارب وكيالج[3] ، جعلوها كالصوامع والكواكب . وقد أدخلوا الهاء أيضاً فقالوا : كيالجة . ونظيره فى العربية صيقل وصياقلة ، وصيرف وصيارفة ، وقشعم[4] وقشاعمة ، فقد جاء إذا أعرب كملك وملائكة . وقالوا : أناسية لجمع إنسان . وكذلك إذا كسرت الاسم وأنت تريد آل فلان أو جماعة الحى أو بنى فلان . وذلك قولك المسامعة والمناذرة والمهالبة والأحامرة والأزارقة . وقالوا الدياسم وهو ولد الذئب ، والمعاول ؛ كما قالوا جوارب شبهوه بالكواكب حين أعرب ، وجعلوا الدياسم بمنزلة الغيالم والواحد غيلم[5] . ومثل ذلك الأشاعر . وقالوا البرابرة والسيابجة[6] ، فاجتمع فيها الأعجمية وأنها من الإضافة ؛ إنمــا يعنى البربريين والسيبجيين ، كما أردت بالمسامعة المسمعين ؛ فأهل الأرض كالحى » .

(١) هو الفضة .
(٢) هو الحانوت .
(٣) جمع كيلجة المكيال .
(٤) هو المسن من الناس والنسور
(٥) من معانيه الضفدع .
(٦) هم قوم من الهند والسند يكونون مع رئيس السفينة البحرية يحدونها الطريق .



نقد العقل الخالص لكانط

بقلم :
الدكتور عثمان أمين
رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة

١ — مقدمة عن كانط وفلسفته النقدية

(أ) كانط والمثالية الألمانية :

انعقد الإجماع بين الثقات من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه. وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فيما يرى « كونو فيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه (« الكانطية ») ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الترنسندنتالية » . وأياً ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأي من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذي لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانيـة ، وأنها هي التي عبـدت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط في ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثاليتهم بما تميزت به المثاليـة الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ، وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملا فى عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثالى وجود « انطولوجى » مستقل ، ولا كيان فردى قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضرورى لاستعمال التجربة : إنه يكملها ويضفى عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترنسندنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، وميزت تميزاً واضحاً بين الذات العارفة وبين الموضوع الذى يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترنسندنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هى وصف للصور والمعانى والمبادئ « الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلا فى تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترنسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدى — خلافاً للمنهج « القطعى » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعانى « الأولانية » ، أى تطبيقها على موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلا لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

(ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل فى معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافة كانط أنه فرض على العقل نفسه أن يذعن للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان فيه ادعاءات غير مشروعة فى بعض المجالات ، ووطد سلطانه فى مجاله الخاص الذى ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطى ، كالفكر الديكارتى ، فكر إيجابى بناء ، ومهمة كانط هى على الأصالة مهمة تأسيس وتشييد ، سواء فى العلم أو فى الأخلاق أو فى الفن أو فى السياسة أو فى الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة فى العلوم ، وأن القانون الأخلاقى عليه الصمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل فى عليائه عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة فى شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هى نقطة البداية فى تفكير كانط منها شرع فى النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر فى الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً فى ظاهره ، عميق جداً فى باطنه : على أى نحو ينبغى أن تكون النفس الإنسانية لكى يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) . ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو من « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكى تستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلا منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترنسندنتالى » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطى كامن ، « جوانى » — باصطلاحنا نحن — أى أنه يرمى إلى أن يحدد « أولانياً » (أى عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم فى الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سمى بالصورية الجوانية : إنه لا يضع فى بنية الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

(ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد فى الاصطلاح العام معناه امتحان شىء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظرى الذى يتوخى الحقيقة غاية له ، ونقد العقل العملى هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ « النقد » قد أدخله كانط فى الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » . وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه « عصر النقدية . النقدية التى ينبغى أن يخضع لها كل شىء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة تبتغى التمحيص لأقاويلهما . ولكن حصول هذا يثير الشبهة بأن أقاويلهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذى يؤديه العقل للأشياء التى يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر » .

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التى تحرك فلسفته كلها وتلهمها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استعمالاً « مشروعاً » ، صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة ولمبادئه ، وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقاً للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء ، وأن هنالك استعمالاً « غير مشروع » ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثاليـة والواقعية — والجمع ، على نحو طريف — بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة « التجريبية » والمدرسة « العقلية » . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل « أولانى » متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق فى الزمان ؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ؛ وعامل مادى قوامه أحاسيس الإدراك الحسى ؛ فاذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : « إن حدوساً من غير تصورات تكون عمياء ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة » .

وإذن فلسفة كانط « نقدية » حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شىء أن تضعه فى الميزان لتتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهمها أن تدعى المعرفة ؛ بل تحاول أن تتبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهى نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التى احتدم حولها الجدال : فهى خلافاً للنظريات المتطرفة التى ذهب إليها « ليبنتز » من جهة و « لوك » من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق فى تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ؛ وهى تسلم مع « الحسيين » بأن « مادة » أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع « المثاليين » بأن « صورة » الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذى يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد أن تكون ، فى الامتحان الذى تجريه للعقل ، « ترنسندنتالية » ، أى حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ فى كل واحد من تلك المذاهب . وهى إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها .

وإذا كان لا بد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقى أن « الفلسفة هى تشريع العقل » وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

الذات إلى الأشياء ، ومن العقل النظرى إلى «الظاهرات» ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد الكانطى إلى التحليل «الترنسندنتالى» ، فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماليه : النظرى والعملى ، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد ، على نحو «أولانى» ، جميع المبادئ العقلية التى تسترشد بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التى لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطى «النقدى» يظل دائماً متميزاً عن المنهج «التجريبى» الذى يريد أن يذهب من الأشياء إلى العقل ، ومن المشروط إلى الشرط ، ويظل متميزاً كذلك عن المنهج «القطعى» الذى ينسب إلى العقل «مضموناً» سابقاً على كل حدس تجريبى ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛ وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ؛ وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ، أو أنها تريد أن «تخلق» الواقع ، فى حين أنها لم تحرص على شىء بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً «أولانياً» شارطياً ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

٢ — سيرة كانط فى أفكاره الفلسفية

(أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط فى ٢٣ أبريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة «كنجزبرج» فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف حياته كلها إلى أن مات فى ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى التأمل والدرس والتعليم . ولم يعش الرجل إلا للفلسفة : لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى . ولئن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة فى حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره . والحادث الوحيد الذى ترك فى حياته ، ساعة من الزمان بعض الاضطراب هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن «الدين فى حدود العقل وحده» ؛ لكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلا ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه «اسپينوزا» من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه فى الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين من الشاى ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين ساعة محاضراته فى الجامعة ، فاذا فرغ منها عاد إلى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويجلس إلى مائدة الطعام فى تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً . كان يخرج كل يوم للرياضة فى الساعة الرابعة بعد الظهر فينتهى دائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار الزيزفون ، ذلك الممشى الذى أطلق عليه زماناً اسم «ممشى الفيلسوف» ، فيجتازه مقبلاً مدبراً عدة مرات . فلم يتغير هذا البرنامج اليومى إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم «كنجزبرج» قد نظم حياته تنظيماً محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج

غيره من الناس وجوماً وسآمة ، فان تعليمه فى الجامعة كان فيما يبدو تعليماً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يحاضر فيملأ نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفى جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزى اللون ، وضاح الجبين ، عالى الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتى البصر . ويصفه تلميذه « هردر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذى كأنما قد « قد على قد الفكر » ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ؛ وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفتيه ، فياضاً بالمعانى العميقة الدالة ، ممزوجاً بالنكتة والدعابة » . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بجهده الدائب وعبقريته الخالصة، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

(ب) الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التى نما فيها فكر الفيلسوف هى آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحى العقلى المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها فى ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التى ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التى تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون مثل « هردر » و « جاكوبى » و « جوته » و « شيلر » .

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره فى ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى . لقد صار العلم عند « نيوتن » هو الفحص عن القوانين التى يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . لكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظاهرات المستقبلة تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التى ساقت كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ؛ فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعلول يتبع العلة ضرورة ، هو اعتقاد لايستند إلى أساس سليم : ذلك أن العلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . وإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التى نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التى تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة فى الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكراراً تنشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيومى باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهى ظاهرة عرضية ؛ ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند إلى تحليل

نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه فى العلاقة بين علة ومعلولها .

وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذى نستشعره فى وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتياب فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » كل هذا سيتناوله كانط تناولاً جديداً يضفى عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتونى عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقيه عند « روسو » أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجدانى . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضى للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش فى قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط فى الفترة السابقة على ظهور النقدية ، فلا بدع أن تصبح نظرات « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » مادة للتأمل النقدى وآلات للبحث الميتافيزيقى .

(ج) الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » فى ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور فى كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى وظل حتى وفاته متتبعاً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التى شغلته فى شبابه . وقد كتب كانط فى هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما تختلف ترتيبها الزمنى ، تندرج فى عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التى نال بها مقامه المرموق فى تاريخ الفلسفة الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ، والثانى « نقد العقل العملى »[1] أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث ، « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين فى حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب فى نظام منطقى من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التى تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة « الجميل » . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً ، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذى ولد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العينى » موافقاً « للوجود الذهنى » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها فى الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟[2] ذلك أن الذهن لا يصل فى ملابسته للأشياء أو للموجودات

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملى » (انظر : الفارابى . « فصول المدنى » تحقيق دنلوب ، مطبعة كمبريدج ١٩٦١ ص ١٢٨ من النص العربى) .

(٢) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصوراً » ما ؟ .

« فى الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكارت » بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ، وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجىء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفى عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله « أولانياً » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكى تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذى أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التى ينخر السوس فيها » وعجز « سيكولوجيا الذهن الإنسانى » على نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ، فشرع هو فى فحص علمى جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما نجدها فى موافقة التصور الذهنى للموضوع الخارجى ، أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هى « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ، « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرةً عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هى التى لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هى الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغى أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى أن نلتمس فى الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرّع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أى عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطى ثورة فى الفلسفة الحديثة . شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التى قام بها العالم « كوبرنق » فى علم الفلك . فكما أن « كوبرنق » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها فى ذاتها وإنما الرائى هو الذى يفترض الحركة فيها . لأنه هو الذى يدور ، فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها . لأنها هى الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة . وإنما تدور الأشياء حولها لكى تكون قابلة لأن تعرف ، وإذن فالأشياء هى التى لا بد أن تحتذى مثال المعرفة ، ومنزلة الذات هى حقاً فى مركز المعرفة ، لأنها هى مصدر القواعد الكلية التى بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجى .

وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هى التى تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكى تدرك من أن تظهر فى صور الذهن ، وظهور الأشياء فى صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » إذا صح هذا التعبير . وبينما جرت المذاهب المثاليـــة الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود فى ذاته وإنما وجوده « فى الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء فى ذاتها » ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء فى ذاتها فهى لا يمكن أن تكون معروفة لنا . ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، التى هى موضوع تلك المعرفة ، فى الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التى فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أى مجاورة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية « صورية أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتالية) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء . وتجعل قوانينه « الضرورية الكلية » شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبتلك النظرة الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة فى الفلسفات السابقة: فى نظرية كانط لم يعد هنالك عقل فى جانب ، وتجربة فى جانب آخر ، بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة « كامناً » فيها ، وشرطاً لها . لأنه هو بصوره ومبادئه « الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة . كما قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته ، ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بيّن كانط أن التجربة معرفة ، وبيّن شرائط كونها كذلك . ثم هو يبين الآن أنه لا معرفة إلا فى حدود التجربة وفى نطاقها . فما هى التجربة إذن ؟ أهى وحدة لا تنفصم عراها أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ فى التجربة يكون الموضوع « معطى » أولاً ، ومتعقلا ثانياً . ولكى يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا فى المكان وفى الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم الرتبة والحيثية » كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، إنهما عند كانط « حدسان » خالصان ، وصورتان « أولانيتان » من صور حساسيتنا . ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا فى المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعقلاً ، ووظيفة التعقل هى الربط بين حدين أو التأليف بينهما فى حكم . ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات ولإضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية : ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء فى ذاتها » ، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هى فى حقيقتها ، وإنما نعرفها « كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء ، وإنما نعرف « الظاهرات » . وفى موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود. وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً فى الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهور » لم يتردد فى التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين « الشىء فى ذاته »[1] . — ذلك جوهر ما بسطه كانط فى « نقد العقل الخالص » .

« نقد العقل العملى » : القانون الأخلاقى : لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان : فهنالك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التى بيّن لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى أن يكون . والمبدأ الأول فى الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هى إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

---

(١) ولعل من الانصاف أن نشير هنا إلى فضل الفارابى مرة أخرى فى سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقته » (الفارابى ـ « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابى » طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٢٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

حاسم . وإنما العقل — الذى هو واحد فى كل إنسان — هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل منصرفاً إلى الفعل ، هو «العقل العملى» بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى «أولانى» ، أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة «برانية» خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى «جوانيها» — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : «اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً» أى قانوناً شاملا يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى «رنوڤييه» : «تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المحك» . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به» ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه «ناموسه الذاتى» ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجوانى» ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية ، لأنها «ملزمة لنا إلزاماً داخلياً» ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

«الدين فى حدود العقل وحده» : الإلزام الجوانى : وهذا التصرف الداخلى الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد أختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع «السلطة» ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

«نقد ملكة الحكم» : نظرية الجمال : وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو «الجمال» و «الجلال» .

ويعرف كانط «الجميل» بأنه «ما يحلو لنا من غير تصور» . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجمال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشىء الجميل ؛ ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان يجىء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع فى تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة ، والحرية : فالحكم الجمالى مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعى إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التى يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى تدرك « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ملكاتها . والشىء الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه «جميلا» وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطلقاً معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكاً للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل إنما هو ما يظهر لنا متمثلاً فى وعى أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم فى « الأشياء » أو « الموضوعات » — بتعبير كانط — وإنما يقوم فى النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالى العام . وما « الشىء » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الإنسانية أو الوعى الترنسندنتالى فهو حكم « أولانى » موسوم بسمتى الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق فى كل زمان ومكان .

والجميل يعرض لنا دائماً فى صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فتنقله إلى « اللامتناهى » وإلى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد فى نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد فى الطبيعة، وإنما يوجد فى الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا بواسطة فكرة اللامتناهى التى يستثيرها فينا ، والتى تقدم لنا رمزها المرئى .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التى هى روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النومين » على « الظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين هما قوام الجمال ، أو لأنها تعبر عن « العظم » و « الهول » اللذين يجعلاننا نفكر فى اللامتناهى وهو مسرح الجلال .

« مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية : قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدنى بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو فى جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيماً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية فى صميمها ؛ ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة فى علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطنع فى هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغرير ؛ وما معاهدات السلام التى تعقد بينها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكى نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ، من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة . وقد تساءل كانط

كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه فى رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملى » . أى باسم القانون الأخلاقى ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب . وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف فى مشروعه الفلسفى . فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل . والتحكيم من الخارج ؛ يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملا ، ويضمن الحريات القومية فى ظل السلام والعدالة . وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهنالك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملى » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبيات وأن تتخطى حدودة القوميات، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان فى كل بلد شخصاً محترماً فى ذاته أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

٣ — تحليل كتاب « نقد العقل الخالص »

(أ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب

أصدر كانط فى حياته طبعتين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا فى تصديريه للطبعتين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى فى جزء من معارفه أن يكون فى شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير إليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمى فى الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين « القطعية » و « الارتيابية » والموقفان يستويان فى صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ، والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعبأون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعبأ به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً فى طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة فى ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و « توريشيلى » بعد تعثرها زماناً طويلا . وبقيت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً فى هوة همجية تعيث فى الأرض فساداً » .

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه : لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعي الثقة في عقلنا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا بل يغرينا بالجري وراء أوهام ، ويضلل بنا آخر الأمر ! » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيد الارتيابيين ومن إليهم من الحسيين والماديين : فان ما يعنه الارتيابيون من « عدم المبالاة » هو بمثابة « التحدي الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهامه ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفي ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هي نقد العقــل الخالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل على العموم ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ؛ وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً للمبادئ » .

من النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه : أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن يجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيقية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شيء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أياً كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جواباً عن السؤالين الأولين ستجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لي أن مثالها خليق أن يسترعي التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لها أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاتهما في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

(ب) بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ « الأولانية » على موضوع معين . فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا يمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالاً غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا ؟

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص » . ولننظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً ، وأصبحت الفيزيقا علماً في القرن السابع عشر : فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوى الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفى أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء « أولانى » ، وأنه لكى يصل بيقين إلى معرفة « أولانية » ، ينبغى أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذى كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيقا الطريق الرئيسى طريق العلم » ، فحين قام العلماء بتجارب جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغى أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغى أن ينهج مقدماً بمبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوى تحت قانون ضرورى . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هى التى تستطيع أن تعطى للظاهرات المتوافقة قوة القوانين . وحين تسترشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن تصير الوقائع متعقلة ، وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكى تتعقل لا بد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » ، أى على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ من التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانياً » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيقا – في ذهن كانط – كلتاهما تنظر في عالم « لازمانى » ، مستقل عن أى تجربة خاصة ، وفى التجربة أيضاً عنصر « آخرانى » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها – وبالتالى « الأولانى » – هو صورتها : وتستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها مهما يتغير فحواها . وهذا ما يخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولانى » هي شموله وضرورته : « الأولانى » شىء يبقى دائماً في كل زمان ومكان ، والأولانى لا يتغير بتغير الوقائع والرياضة أولانية على هذا المعنى . ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة في الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين اليوم وغداً وفى أوربا وأمريكا على السواء . و « الأولانى » بهذا المعنى هو ما يعنى به كانط أوفر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

(ج) التأليف « الأولانى » :

والفكرة الأساسية التى تسود مقدمة كتاب « النقد » هى فكرة « التأليف » التى يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أى شاملة وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرانية » التابعة للتجربة ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا «تأليفية»، أي موسعة لمعرفتنا، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل في الموضوع، ولا يستطيع أي تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا « التحليلية » التي لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية « أولانية » وتأليفية في آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقليين والتجريبيين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم في نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضة مثلاً وجدنا فيها عنصراً « تأليفياً » واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها « الأولاني » ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية ٧ + ٥ = ١٢ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٧ و٥ والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التي تتطلب حدساً حسياً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على « التأليف » والبناء (سواء على الورق أو في المخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيقا أو علم الطبيعة تحتوي على أحكام تأليفية « أولانية » ؛ فقضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذي يقرره المحمول في القضية . وإذن فكانط يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا « الأولانية » لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا « الأولانية » ما هو تأليفي كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعي بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخرانية » أي معتمدة على التجربة ، وليس فيها أي عنصر عقلي : فلقد حاول «هيوم» أن يبين أن ما يسمى « مبدأ العلية » مبدأ غير عقلي ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزي منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفي ، وليس « أولانياً » بل هو « آخراني » .

ويرد كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفي ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية « الآخرانية » ؛ فمتى سبق لنا أن رأينا الماء سائلا ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية فكلها « أولانية » ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ؛ وإننا نفهم أن قضية مثل : « الكل أكبر من الجزء » قضية « أولانية » ، لأن من يقول : « كل » إنما يقول « أكبر من الجزء » . لكن القول « بأن كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولاني » معاً : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة » ليس متضمناً في الموضوع « ظاهرة » ؛ وهو أولاني ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فها هنا معرفة « أولانية » و « تأليفية » حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً « أولانية » وتأليفية في آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو « أولاني » فقط . فاذا سألنا عن الشرائط التي جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام « التأليفية »

« الأولانية » ممكنة فى المجال المتصل بالعلم الذى نحن بصدده . وبحث كانط فى « الإمكان » (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيقا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ، باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

(د) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأسئلة هى صميم البحث العقلى فى العلم وفى الفلسفة . وكتاب « نقد العقل الخالص » الذى نخوض فيها خليق أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفى فى العقل الخالص . والبحوث التى يشتمل عليها تسمى بحوثاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها ليست تهتم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء ، بل « بامكان » معرفتنا لها معرفة « أولانية » : فهى إذن بحوث نقدية « شرائطية » بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة ، تلك العناصر التى لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبادئ التى تفترض وجودها كل تجربة ، والتى بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحين يستعملهما كانط فى « نقد العقل الخالص » . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى فى حياة كانط . فوقعوا فى خطأ كبير فوّت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » . والثانى اصطلاح « ترنسندنت » . أما « الترنسندنتال » فمعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولانية » التى هى الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنسانى حين تكون تجربتنا على ما هى عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ، وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ، والمنهج الذى يتخذه فى محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها فى التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالى للبحث . لذلك كان معنى الترنسندنتالى مرادفاً لمعنى « الكامن » أو « الباطن » (أو « الجوانى » بتعبيرنا نحن) والنقدى « الشارطى » « الأولانى » . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة . وهو بالتالى ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو « المتعالى » . (أو « البرانى » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط فى « نقد العقل الخالص » — كما سبق أن بينا — أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ، والثانى : أن يفند ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل فى وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التى أحدثها « كوبرنق » فى علم الفلك : ففى حين كان الرأى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعلة سلبية ، لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكى تعرف لنا لا بد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا ، والتى تضفى على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التى بها يضفى الذهن ذلك النظام ثلاث : « الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) . فلكى نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن فى المعرفة ؟ وما هى الصور والمبادئ « الأولانية » التى يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن « تصورات بغير حدوس تكون فارغة ، وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء » . أما الأساس الترنسندنتالى لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسى (أو الحدس) فى « الإستيطيقا الترنسندنتالية » . و « الإستيطيقا » عنده هنا هى دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ، أما « الإستيطيقا الترنسندنتالية » فهى البحث عما هو « أولانى » فى « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها فى « الأناليطقا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع إلى ما وراء المجال التجريبى فقد بحثه فى « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ، وهو القسم الذى يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذى يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات فى المكان والزمان .

والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الحدسية) التى نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة فى الإنسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الإطار الذى تعرف فيه كل تجربة حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هى وحدة نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر الترنسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .

ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة مبهمة ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . . أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ؛ إنها « مادة » معرفتنا التى نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا فى هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان فى استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا إذا أدخلنا فى شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً لا نفكر إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة فى أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل ، أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتمامها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتى عشرة مقولة فى شىء من التنسيق والاطناب الذى ربما لم يكن له ضرورة فى نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هى وحدة الوعى الإنسانى العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهراً أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هى « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شىء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا فى علاقة بالتجربة ، إنه الشرط الأولانى لتنسيقها وجمع شملها .

(هـ) « النومين » والظاهرات :

والعالم الذى تبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات ، أو عالم « الأشياء كما تبدو لنا » ، لا عالم « الأشياء كما هى فى ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ؛ أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم تكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبى » : إن مثل هذا التصور السلبى للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضنون به على الذهن الإنسانى . إننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما تدرك الظاهرات ، ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولا لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة النومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى « نقد العقل الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو علة ما ينطبع فى أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ؛ ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور الثلاث التى للوحدة المطلقة : فاذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتحقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو « العالم » ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف المطلق لكل حقيقة كان هو « الله » . وإذن فلهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به تؤدى وظائفها .

« الفهم » ، بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ، إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة نومينالية غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ » . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منطوياً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم. وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعاً له » .

وعمل « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر ، حتى تصل إلى مبدأ يحتوى على جماع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة متضمنة فى كل استدلال : أنها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهى تنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط فى التجربة . أما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة المطلقة وإلى الفهم التام . فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثُلاً » لا يمكن أن يطابقها أى حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هى مطالب وحاجات « أولانية » للذات ، وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده وأن يسمو به إلى تأليف للظاهرات يزداد علواً . فإذا تجاوز هذا الاستعمال ضل السبيل ؛ وهذا الضلال ناشىء من طبيعة العقل ذاتها ، و « لا يمكن تفاديه كما لا يمكن أن نمنع القمر من أن يبدو فى الأفق أكبر مما هو فى سمت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ؛ و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلاً على ما كان معروفاً فى عصره بالعلوم العقلية ، السيكولوجيا والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها وهمية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس ، والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت إليها السيكولوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هى شىء أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، إنها ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنها افتراض التجربة الشامل ، وما هى بشىء قد جرب من قبل .

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها ، فى نظر كانط . ولننظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود فى الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية علية حرة ؛ وأنه أساس ضرورى) : إننا نجد عندئــذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل فى قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التى لا مفر منها فى الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل ، يسميها كانط « نقائض العقل الخالص » . ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء فى ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية . أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية فى عالم المعقولات ، عالم الأشياء فى ذاتها . هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ؛ ولكنه يبقى إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتيولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التى هى مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل . لكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ، هو « الدليل الأنطولوجى » . فى هذا الدليل ننتقل ، من غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذى جوهر

وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية فى الظاهر ليست فى الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكى يمهد السبيل للإيمان العقلى .

(د) الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده — كما قيل أحياناً — أن يهدم كل نظر ميتافيزيقى ؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فإننا نقرأ فى تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة فى أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، فى حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهى تندب حظها ، مثلها مثل « هيكوبا » (فى نواحها على زوجها بريام) » . ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التى وصف حالها فى العبارة التى أوردناها هى الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبنتزوڤولف ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التى كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يجىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطى لحدود العقل وقدراته أن العقل — على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء فى ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملاءمة العقل للوجود إنما هى افتراض لا مسوغ له ، بل هى خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهدا كيانها هدأ . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل شىء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التى يمكن أن توضع فى سبيله فترة من الزمان » (كما قال فى « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ») .

وما سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » فى المعرفة هو الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه هـــذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ، فلا ينبغى أن نلتمس فى العالم الخارجى تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى بالعكس أن نلتمس فى الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجى : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء فى ذاتها وبمعزل عن طرائقنا فى المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها فى الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هى التى تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها أو « تقدّه على قدها » إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطى يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ ولكن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما بين « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقى » وإذن « فستوجد – فى كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص – ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن «النقد» ، كما أشار «كولنجوود» بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل : ولا مراء فى ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لمجال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته : غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقى الجديد الذى نقرؤه فى باب « الأنالوطيقا الترنسندنتالية » ، والذى جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التى عوقت التفكير الميتافيزيقى زماناً طويلا

وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التى سماها بالميتافيزيقا « المفارقة » أو « البائنة » أو « المتعالية » التى تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزةً به عالم الأعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التى أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أى « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الجوانية » بتعبيرنا) وهى تلك الميتافيزيقا « النقدية » التى تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

(ز) إجمال لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، فى مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوپرنق » فى علم الفلك : فبينا كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة فى « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة فى « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التى يمكن تحصيلها عنها ، مسايرةً للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التى تتبدى لنا ، يتصور العقل أشياء فى ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعقلها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية فى الحكم ، ولا ينبؤنا بشىء على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل – الذى لا يقوم إلا على تصورات – لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء فى ذاتها فثابت بشهادة الوعى الإنسانى المباشر ، لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

على أنه إذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلى فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن فى قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر « روسو » وتعاليم « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، فى خاتمة كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد ألغيتُ العلم لكى أقيم الإيمان » ، وفى تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يجتث جذور المذاهب الهدامة ، « ويقضى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمرى إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها » !

٤ — أثر « نقد العقل الخالص »

(أ) فى ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هيجل »

إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحى للفكر الفلسفى الألمانى . والفلاسفة الأربعة الكبار — فشته وشلنج وهيجل وشوبنهور — متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ، « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديداً ، وأن الذى يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابى صريح ، وأن يكف عن اتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لكى يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر فى نظرهم على عمل تحليلى نقدى ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى وضوح أو فى إبهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من علٍ ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة »

وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال: « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » وقد أقام « هيجل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج النقد الكانطى ؛ ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيجلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « مربورج » : «الأولانيات»

أول ما عنيت به هذه المدرسة — وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢ ١٩١٨) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة فى التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشىء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مربورج وثيقة الصلة بالمنهج الكانطى ، منهج الترنسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشككك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسيرر » (١٨٧٤ — ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفييه » و « النقدية الجديدة »

حاول « رنوفييه » (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستيوارت ميل » و « هربرت سپنسر » . وبحث رنوفييه الفلسفة الكانطية فى مجلة « النقد الفلسفى » ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة ، كل واحدة منها خليقة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ؛ ولكنه أنكر «النومين» والمطلق، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

٥ — خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شوبنهور

وبعد فلعل خير ما نختم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص » وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوربية أن نورد طرفاً مما حرص « شوپنهور » على تسجيله فى تذييله

لكتابه « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثل » قال شوبنهور : « إن عملا فكرياً رائعاً خرج من يدى عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدماً إلى أى أزمان متقادمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الإنتاج الفنى من الثقافة والازدهار ، فان العبقرى كالنحلة تحلق دائماً فوق الأرض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعد المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ، إبان حياة إنسانية طويلة زاخرة ، منتهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهيأ ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لتوه ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل ؛ وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها . ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » . . . فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أود أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فتية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت أو شاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويهاً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها تواً وجملة ، فى حين أن تفوق آثاره لا يسبر غوره ولا ينضب معينه ، وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله . . . على أن أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائحى المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا بنصها بل بروحها » .

« إن ما أردته فى هذا التذييل لكتابى ليس إلا تبريراً للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكارى ، مهما يكن من الاختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ؛ وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسى ، من مؤلفات كانط كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط ، أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر فى نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقته بين « الظاهرة » وبين « الشىء فى ذاته » ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها » . . وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقيه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات . . . » . . و «أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتمسا ، لا خارج أنفسنا بل فينا . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » « وثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً . . فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجرأ على أن يوضح فى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التى كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها » . . . « وكان على كانط أن يؤسس فى الفلسفة — على الأقل فى أوروبا — حكم المثالية » ، « وتستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا فى الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفى شاهداً على أنى أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عميم » .

٦ — نصوص من « نقد العقل الخالص »

ملاحظات على « الإستيطيقا الترنسندنتالية » : الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين « الحساسية » و « الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التى تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية . ودراسة «الحساسية» من هـــذا الوجه يطلق عليها فى كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيطيقا الترنسندنتالية » ؛ ويعقد لها كانط فى كتابه هذا فصلا قصيراً يقع فى صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال « بوترو » ، فصل « بالغ الأهمية وافر النضج ؛ ولكل كلمة فيه مرماها البعيد » . وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أى الجزء الذى يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه » . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربى نموذجاً من أسلوب كانط فى عرض نظرية النقد ، كما ورد فى الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان «ملاحظات عامة على الاستيطيقا الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولاً ، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف فى فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا فى ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً آخر سوى تمثل للظاهرات : فإن الأشياء التى نشهدها ليست أشياء فى ذاتها ، وعلاقاتها ليست فى الواقع هى التى تبدو لنا ؛ فإننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء فى الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ، لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا يمكن أن يوجد فى ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرةً فى ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذى نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذى هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبنى الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاه الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أى متقدمة على كل مشاهدة واقعية ؛ ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين ؛ أما الإحساس فبخلاف ذلك : إنه العنصر الذى تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أى اسم الحدس التجريبى . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورةً وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أى حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذى يكون عليه حدسنا ، أى حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطى

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلا للذات (العارفة) ؛ أما معرفتنا لطبيعة الأشياء فى ذاتها فأمر مستحيل علينا ، ولو توصلنا إلى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات تلك الأشياء ، وهى الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تميزاً دقيقاً ، فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقى بحت ولا ينصب على الفحوى : فان تصور « الحق » مثلا بمعناه الشائع يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه أشد أنظار العقل رقرقة ؛ غير أن الاستعمال العامى والعملى لا يعى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور ولكنا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العامى تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ؛ وإنما تصوره يقوم فى الذهن، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية) من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما تمثل جسم فى الحدس فلا يحتوى على شىء يمكن أن يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور شىء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا إلى أعماق الظاهرة . . . » .



المغني للقاضي عبد الجبار

بقلم :
الأستاذ سعيد زايد
رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

١ – حياة القاضي

هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن[1] عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله الهمذاني الأسد آبادي ، القاضي والأصولي والمتكلم[2]

لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة[3] ، ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٣٢٤ هـ .

وإذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها لم تتفق أيضاً على تاريخ وفاته ، فها هو ابن الأثير – كما ذكرنا – يقول إنه توفي سنة ٤١٤ هـ ، ولكن ابن حجر العسقلاني يذكر في « لسان الميزان » أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ويتفق معه في ذلك الزركلي في « الأعلام » ، والخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » الذي يقول إنه توفي في أول السنة ، والسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » ويقول إنه توفي في ذي القعدة ، وسركيس في « معجم المطبوعات العربية والمعربة » . أما ناشر كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » لعبدالجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ولكنه عندما يثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن يحيى بن المرتضى في « كتاب طبقات المعتزلة » فلا يقطع برأي في هذا الموضوع ، ويقول – كما يقول ابن المرتضى – إنه « توفي رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة » . ولا غرابة في ذلك ، فإن الترجمة التي أوردها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

ويستخلص مما ذكرته المراجع أنه ولد في أسد آباد من أعمال همذان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة في معظمها ، وهو الري ، بعد رجوعه من

---

(١) قيل : « أبو الحسين » ، طبقات الشافعية الكبرى ، لابن تقي الدين السبكي ، ج ٣ ، ص ٢١٩ – ٢٢١ ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، ص ٤٧ ، ج ٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ .

(٢) مستخلصة من : طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام . وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق سوسنة ديفلد – فلزر ، ص ١١٢ – ١١٣ ، بيروت ، سنة ١٣٨٠هـ – سنة ١٩٦١م . معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني ، ص ٣٨٦ – ٣٨٧ ، ج٣ ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ . تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي ، ص ١١٣ – ١١٥ ، ج ١١ ، ط . الخانجي ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ . تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٩ ، ص ١٣٤ ، ط . بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٠ هـ .

رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقى الدين السبكى فى « طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن فى داره .

والقاضى عبد الجبار معتزلى ، يقع ترتيبه فى الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة. يقول ابن المرتضى : « وأما تعيين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضى عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملتها وقد تضمنتها مسألة مستقلة . وهى أن طبقاتهم على ما فعله قاضى القضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هى عشر . . . »[1]. ثم يقول : « فصل : لما فرغنا من الطبقات التى ذكرها القاضى ، ذكرنا طبقتين أخرتين حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم[2]. الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى . . »[3].

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة فى عصره ، وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكى . وبالرغم من أن ابن السبكى قد روى عن الذهبى من أنه « قيل إنه لم يكن محموداً فى القضاء » فقد كانوا يلقبونه بقاضى القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[4].

وكان فى أول الأمر يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية ، وقد صنف — كما يقول ابن السبكى — تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب فى الفروع مذهب الشافعى . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر — كما يقول ابن المرتضى — عرف الحق فانقاد له .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .

(٢) هو الحاكم النيسابورى محمد بن عبدالله بن محمد أبو عبدالله المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١١ — ١١٢ .

(٤) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتنزيه القرآن عن المطاعن .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبى اسحق بن عياش ، تلميذ أبى هاشم الجبائى ، فى البصرة[1] ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبى عبدالله البصرى[2] مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر السبكى أنه سمع الحديث من أبى الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبدالله ابن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد الأسد آبادى . ويذكر الحافظ البغدادى بعض هؤلاء ، ويزيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزوينى ، وعبدالله بن جعفر بن أحمد الأصبهانى ، والقاسم بن أبى صالح الهمدانى ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزئبقى البصرى ، ومحمد بن عبدالله بن أخى الساوى ، ومحمد بن عبدالله الرامهرمزى . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبى الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : « ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : « روى أيضاً عن عبد الرحمن ابن جمدان الجلاب وغيره » .

وقد روى عن عبد الجبار — كما ذكر ابن السبكى والحافظ البغدادى — القاضى أبو يوسف عبد السلام ابن يوسف القزوينى المفسر المعتزلى ، وأبو عبدالله الحسن بن على الصيمرى ، وأبو القاسم على بن الحسن

(١) هو إبراهيم بن عياش البصرى أبو اسحق المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، من الطبقة العاشرة للمعتزلة . قال القاضى : « وهو الذى درسنا عليه أولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم » . كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٢) هو الشيخ المرشد أبو عبدالله الحسين بن على البصرى ، من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبى على ابن خلاد أولا ، ثم أخذ عن أبى هاشم ، ولكنه بلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبى هاشم . . وكان يغلو فى تعظيم أبى الحسن ، حتى قال : ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك . . وكانت كتبه تتصل بقاضى القضاة حين صار إلى الرى حتى ولى القضاء فانقطعت كتبه ، وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة. (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ — ١٠٧)

التنوخي . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلاني في الاسم الأخير ، فيقول : « وروى عنه أبو القاسم التنوخي ، وجماعة » .

وقد كان القاضي عبد الجبار عالماً فاضلا ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة « بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله » ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو في ذلك ، فهو الذي قضى عمره الطويل مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صيته وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكي .

وقد انتهت إلى عبد الجبار — كما ذكرنا — رياسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها غير مدافع ، واعتمد الباحثون في فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التي « نسخت كتب من تقدمه من المشايخ » ، كما يقول ابن المرتضى .

واستدعاه الصاحب[1] إلى الري ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان الصاحب يقول في عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

ومما يروى عن عبد الجبار ماحكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبي حنيفة على أبي عبدالله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا في الحنفية ، فكن أنت في أصحاب الشافعي » . وقد سمع عبدالجبار النصيحة « وبلغ في الفقه (فقه الشافعي) مبلغاً عظيما . وله اختيارات » . وبالرغم من ذلك فقد وفر أيامه على علم الكلام ، وكان يقول في تبرير ذلك : « للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى » .

٢ — كتبه

ذكر ابن السبكي أن الذهبي قال إن عبد الجبار « صنف في مذهبه ودعا إليه ، وله مقالة محكية في كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه » ؛ وذكر أيضاً في موضع آخر أنه « صنف الكتب الكثيرة في التفسير والكلام » .

وقد ذكر سركيس أن للقاضي عبد الجبار أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن ، وهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذي رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : « قال الحاكم : ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف في كل فن ، ومصنفاته أنواع ، منها في الكلام : كتاب الدواعي والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتماد ، وكتاب المنع والتمانع ، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده . وأماليه الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والفاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمسة ؛ ومنها نوع في الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ؛ ومنها في أصول الفقه : النهاية[1] والعمد ، وشرحه . وله كتب في النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة . ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات.

---

(١) هو الصاحب الكافي اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطالقاني أبو القاسم . ولد سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة بالري ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبي منصور بويه الديلمي ، ووزر لأخيه فخر الدولة أبي الحسن علي ، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، لأنه صحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ الصبا . (كتاب طبقات المعتزلة ، لابن المرتضى ، ص ١٦٤ . وانظر أيضا هامش ص ٣ — ٤ ، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، جـ ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة سنة ١٩٣٩) .

(١) انظر أيضاً الشرعيات (الجزء السابع عشر من المغنى) ، ص ١٠٢ .

والقاشانيات ، والخوارزميات ، والنيسابوريات . ومنها فى الخلاف : نحو كتابه فى الخلاف بين الشيخين . ومنها فى المواعظ : كنصيحة المتفقهة . ثم له كتب فى كل من بلغنى ومن لم يبلغنى ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالمتعذر »[1].

ويذكر ابن خلدون اسم كتاب فى الفقه لعبدالجبار حين يقول : « وكان من أحسن ما كتب فيه (الفقه) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالى ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة ؛ وكانت الأربعة،قواعد هذا الفن وأركانه »[2]

وقد ذكر بروكلمان أسماء كتب للقاضى عبد الجبار منها ما ورد ذكره فيما رواه ابن المرتضى ، ومنها ما لم يرد ذكره ، وهى ما يلى :

١ ــ تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلمان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكنا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهى تقع فى أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط ، وقد تم طبعه بمطبعة الجمالية بالقاهرة على نفقة محمد سعيد الرافعى صاحب المكتبة الأزهرية . وهو مذيل بمقدمة التفسير للراغب الأصفهانى . وفى مقدمته ترجمة المؤلف . وفى هذا الكتاب يحاول القاضى عبد الجبار أن يقف على معانى القرآن ، ويفصل بين محكمه ومتشابهه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول فى ذلك إن كثيراً « من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى (سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض) حقيقة فى الحجر والمدد والطير والنعم ، وربما رأوا فى ذلك تسبيح كل شىء ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرؤه ، ولذلك قال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن) . وكذلك وصفه تعالى بأنه (يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين) . وقد أملينا فى ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها ، وبينا معانى ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس فى تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله »[1].

٢ ــ المحيط بالتكليف[2]. يوجد منه جزء مخطوط فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتبسات منه للحسن بن أحمد بن مثويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، فى مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء اليمن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخيراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣ ــ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد . (مخطوط) .

٤ ــ طبقات المعتزلة . وهو الذى اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه فى طبقات المعتزلة . تقول الدكتورة سوسنة ديفلد فلزر فى مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : « والمصدر الرئيسى الذى ينقل عنه ابن المرتضى عند تعداده للطبقات هو « طبقات المعتزلة » لقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الهمذانى الذى هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضى هذا يظن ضائعاً حتى ظهرت مخطوطة له فى اليمن »[3].

٥ ــ رسالة فى علم الكيمياء . (مخطوط)

٦ ــ الأمالى (نظام القواعد وتقريب المراد للرائد) رتبه القاضى شمس الدين أبو يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . (مخطوط) .

---

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون،تحقيق الدكتور على عبدالواحد وافى، ص ١٠٣١ ، جـ ٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ .

(١) ص ٣ ــ ٤ .

(٢) هذا الكتاب منسوب لابن متوية . قال ابن المرتضى : « ومنهم (أى من الطبقة الثانية عشرة) أبو الحسن محمد بن أحمد بن متوية ، أخذ عن القاضى وله كتب مشهورة كالمحيط فى أصول الدين والتذكرة فى لطيف الكلام » (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٩) .

(٣) ص هـ .

٧ – شرح الأصول الخمسة . (مخطوط) .
٨ – مسألة فى الغيبة . (مخطوط) .
٩ – الخلاف بين الشيخين . (مخطوط) .
١٠ – متشابه القرآن[١] . (مخطوط) .
١١ – المغنى .

٣ – كتاب المغنى

بدأ عبد الجبار فى إملاء كتاب المغنى فى مدينة رامَهُرمُز [٢] . فقد ورد فى ترجمة أبى محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزى ، الذى كان من أصحاب أبى على ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبير برامهرمز ، وكان القاضى يقعد فيه كثيراً ، ويملى كتاب المغنى متبركاً به[٣] .

وكتاب المغنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولها التوحيد ، وثانيهما العدل . وقد تناول فيهما المؤلف جميع ما عنى المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه – على حد قوله فى الجزء العشرين – كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات فى كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الخلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهى فى نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفى السقيم والباطل. وبعد أن يذكر قاضى القضاة كل ذلك ، يقول : « وأنت تجد كل ذلك فى هذا الكتاب أو معظمه الذى لا بد منه »[٤] .

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (1) Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283, Caire, 1957.

(٢) مدينة مشهورة بنواحى خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج (معجم البلدان) .

(٣) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٩٨ .

(٤) الإمامة (الجزء العشرين من المغنى) ، ص ٢٥٣ و .

حاول عبد الجبار أن ينظم فى كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان معين . ومع ذلك ، فإنه رأى – فى بعض الأحيان – أن يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلا أو العدل[١] .

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضى القضاة – كما يقول فى الجزء العشرين – قد بدأ فى تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة ثمانين وثلاث مائة . أى أنه قضى عشرين عاماً يؤلف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملا له ، ولكنه خلال تلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هى : شرح المقالات ، وبيان المتشابه فى القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الخمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التى سارت بها الركبان . ويعترف عبد الجبار بأن العشرين عاماً التى ألف فيها هذا الكتاب كفيلة – لطولها – أن تجعل بين أول الكتاب وآخره اختلافاً فى الأسلوب ، وفى طريقة العرض ، وفى الاختصار والإطالة ، وفى تهذيب اللفظ وترتيب المعانى[٢] .

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضى القضاة ، وفى دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فها هو فى مستهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذى التزمه فى تبويب أجزاء المغنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أخرنا الكلام فى هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكلم فى وجه الحكمة فى أفعال الله سبحانه ، إلا بعد إثبات العبد فاعلا وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

(١) من تقرير للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى عن كتاب المغنى .

(٢) الإمامة ، ص ٢٥٤ و ، ظ .

تبنى مسائله على ما نجده فى الشاهد من قبح الفعل وحسنه فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام فى وجود الحكمة فى أفعاله سبحانه كما ليس لأحد أن يدعى القدح فى نظام كتابنا من حيث أخرنا القول فى المخلوق[1] إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذى نحتاج إليه فى معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه فى صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخلوق فى باب العدل ؛ لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن القبائح ، فإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبينا القول فى الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب فى هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب جملة فى أبوابه . وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه ؛ ونذكر الآن ما قصدنا بيانه فى الكلام فى وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق »[2] .

ويحاول القاضى — أيضاً — أن يدفع عن نفسه شبهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلا : « إن الذى ضمه هذا الكتاب ، إنما هو جمع المعروف من الكتب » ، ويجيب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وجمع مفترق ، وإبانة لموضع العمدة ، وتحرز عن موضع الشبهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه « ما أكثر ما هلك الناس لذهاب هذه الأمور ، وظنهم فى الدلالة أنها مطلقة وهى مقيدة ، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ؛ أو ظنهم فيها أنها مقيدة وهى مطلقة ، فامتنعوا من اعتقاد ما يجب اعتقاده » . ويبين قاضى القضاة أن ضروب الخطأ إنما تقع فى باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى ما ليس بدليل ، وثانيها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهى مشروطة ، ورابعها أن يظنها مشروطة وهى مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : « وكل ذلك قد بينه الكتاب وتحاشى الخطأ الذى يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعترض » .

ومع كل ذلك ، فإن القاضى عبد الجبار لا ينكر أن فيما أورده فى كتاب المغنى نقلا لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبى على وأبى هاشم . ويعتذر — فى النهاية — عن التقصير ، ويحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام[1] .

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، « ولكن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف »[2] وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن على بن الوليد ، من علماء الزيدية فى القرن السابع ، سنة ٦٠٦ هـ ، عدا الجزء السادس عشر ، فهو من نسخ جعفر بن أحمد النطامى سنة ٦٠٧ هـ . ويحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلا كتاب المخلوق أو كتاب التوليد ، وهكذا . وقد عثرت عليه بعثة دار الكتب المصرية فى مكتبة صنعاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداهما تحتوى على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوى إلا على أجزاء قليلة ، جلها مكرر فى النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى الآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثانى عشر والثالث

(١) يقصد كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى .
(٢) الجزء الحادى عشر من المغنى ، ص ٤٠ و ، ظ .

(١) الإمامة ، ص ٢٥٣ و ، ظ .
(٢) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادى عشر والرابع عشر والخامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء الثانى والثالث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر . هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغنى ، ولكن الراجح حتى الآن — كما سيتبين بعد — أنه ليس جزءاً منه ، فيكون — إذن — ما ينقص المغنى هو ستة أجزاء ما زالت مفقودة .

ونثبت — فيما يلى — عرضاً لمواضيع الأجزاء :

الجزء الأول[1] :

يقع هذا الجزء ، فى حوالى ٢٠٠ لوحة مخطوطة . ويتكلم طويلا فى بعض أحكام الأعراض والأكوان وتأليف الأجسام وما يعتريها من اجتماع وافتراق وتحيز . ثم يتكلم فى أن الجسم لا يخلو من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام فى حدوث الأعراض ؛ وبعد أن يثبت ذلك يشرع فى إثبات أن ما لا يخلو عن الحوادث يجب أن يكون حادثاً ، حتى إذا استقر هذا الأصل بدأ فى ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ يتكلم فى صفات هذا المحدث مبتدئاً فى إثبات أنه قادر ، ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة والسمع والبصر .وهو فى آخر الكتاب يقول إنه فى التالى سيتكلم فى أنه تعالى قديم .

ويلاحظ الباحث فى هذا الكتاب أن المخطوط الخاص به أثبت عليه رقم فى مكتبة صنعاء يخالف الرقمين المثبتين على مخطوطتى المغنى اللذين أشرنا إليهما من قبل ، هذا بالرغم من أنه كتب بخط حديث أنه الجزء الأول من المغنى . ولما كان هذا المخطوط ناقصاً من أوله ، فإن الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً من أجزاء المغنى أم لا ؛ ولكنه عندما يتعمق فى القراءة ، يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد أنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبى الهذيل وأبى هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبى رشيد وغيره من الطبقات المتأخرة . وقد يكون لذكره آراء رجال المعتزلة المتقدمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من المغنى ، فإن عبد الجبار فى كتابه يذكر آراء شيوخه من المتقدمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبى رشيد ، بل ذكره لآراء القاضى عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغنى . فأبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ، « كان بغدادى المذهب ، فاختلف إلى القاضى فدرس عليه ، وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة »[1]. يقول المؤلف : « قال الشيخ أبو رشيد : العلم بأن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الكلام فى ذات بعينه ، وأن يكون الكلام فى ذوات كثيرة . . وخالف سائر مشايخنا فى هذا الباب ، فانهم قالوا إن العلم بهذه الدعوى الرابعة (يقصد ما لم يخل من الحوادث فهو حادث) مستدل ، وذكروا فيها أدلة . . وفصل قاضى القضاة بين أن يكون الكلام فى ذات بعينه لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث تلك الذات ضرورى ؛ وبين أن يكون الكلام فى ذوات وحوادث ، فى أن العلم إذ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب »[2]. وهذا دليل قاطع بأنه ليس جزءاً من المغنى ، بل هو كتاب ألفه شيخ آخر من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً للقاضى عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

---

(١) حققه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (تحت الطبع) .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) ص ٨٤ و ، ظ .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات »[1].

الجزء الرابع[2] :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٩٥ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ؛ والكلام فى نفى الرؤية وفى أنه لا يدرك بشىء من الحواس على وجه ، وهو أهم أبواب الكتاب؛ والكلام فى أنه تعالى واحد لا ثانى له فى القدم والإلهية .

ويعد القاضى عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل فى باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، على حد قوله : « اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فيهاخلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فإنها الأصل فى باب العدل » . وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، ويبين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم .ثم يتكلم فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور . ويبين أخيراً أن من استحال عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه .

ثم ينتقل قاضى القضاة إلىالكلام إلى أهم باب فى هذا الجزء ، وهو مشكلة الرؤية، فيبين حقيقة الرؤية البصرية ، ويشرح شرائطها ، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه ، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رؤيته ، وينفى كذلك إمكان إدراك الله عن طريق السمع أو الذوق أو الشم أو اللمس[1] ، وهكذا زاد شيخ المعتزلة عن فكرة المعتزلة فى نفى الرؤية ، فقد « شدد المعتزلة فى إنكارها ، لأنها تؤدى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرؤية هى اتصال بين الرائى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البنية . فالرؤية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولذا فإنهم نفوها نفى استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »[2] .

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث فى مشكلة الرؤية يتناول فى الباب الثالث الحديث بالتفصيل فى صفات الوحدة والقدم والقدرة .

ويظهر للمتأمل فى أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالبابين الثانى والثالث ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار فى كتابه المغنى يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الخامس[3] :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى بابين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام فى الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام فى أسماء الله تعـالى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار فى القسم الأول أقوال المانوية والمزدقية والديصانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم يفندها ويرد عليها . فمن قال

---

(١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

(٢) حققه الدكتور محمد مصطفى حلمى والدكتور أبو الوفا التفتازانى ، (تحت الطبع) .

(١) انظر النص الأول .

(٢) زهدى حسن جارالله : المعتزلة ، ص ٨٠ — ٨١ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٣) حققه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، (تحت الطبع) .

منهم — مثلا — إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، يرد عليه قاضى القضاة بأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدثهما مركبين ، ففى الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، والجسم محدث كالتركيب ، وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين [١] . ويتناول فى القسم الثانى الكلام عن المجوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف قولهم إن أرواح الأجسام الضارة من فعل الله ، وأجسادها من الشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والخير من الشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه [٢] . ويتكلم فى القسم الثالث عن فرق النصارى ويرد عليها ، فيبطل قولهم فى التثليث وفى الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ، ويبطل ما ذهبوا إليه فى المسيح وعبادته [٣] ويذكر قاضى القضاة فى القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفى القسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب العرب فى الجاهلية . وفى السادس يتحدث عن أسماء الله تعالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثانى ، فيتناول فيه ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة القدرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، وأنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غنى ، وما يتفرع عن ذلك من صفات [٤] . ويقول فى ختام هذا الجزء : « تم الكلام فى التوحيد ، ويتلوه الكلام فى العدل » .

الجزء السادس [٥] :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب التعديل والتجوير وكتاب الإرادة .

---

(١) انظر النص الثانى . (٢) انظر النص الثالث .
(٣) انظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخامس .
(٥) ظهر هذا الجزء فى مجلدين : المجلد الأول فى التعديل والتجوير بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، والمجلد الثانى فى الإرادة بتحقيق الدكتور الأب قنواتى .

أما كتاب التعديل والتجوير فيقع فى ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضى القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يريد أن يبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضيّق وواجب مخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفى مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدلل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رباً ، مالكاً ، تاهياً ، حاداً .

ويبين القاضى حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا بد لكى ينزهه عن إرادة القبائح لقبحها أن يبين أن القبائح من الأفعــال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتنزيهه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب ، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح [١] .

وأما كتاب الإرادة فيقع فى ٣٥١ صفحة ، ويذكر قاضى القضاة فى صدره أن شيخيه أبا على وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى مريد فى الحقيقة ، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة [٢] ، وأن إرادته توجد لا فى محل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعتزلة فى أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتمر أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

---

(١) انظر النصين السادس والسابع .
(٢) انظر النصين الثامن والتاسع .

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا فى أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان « فيما هى » الإرادة .

ويتفق القاضى مع شيوخه فى أن الله مريد لجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه « لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح »[1].

أما بالنسبة لإرادة بنى الإنسان ، فإن « الواحد منا — كما يقول عبد الجبار — يجد نفسه مريداً للشىء ، ويعلم ذلك حاله باضطرار ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ؛ وما هذه حاله يستغنى فى إثباته عن الدلالة ، وإنما يحتاج إلى التأمل فى الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل »[2].

الجزء السابع[3] :

موضوع هذا الجزء هو « خلق القرآن » ، ويقع فى ٢٢٤ صفحة . ويبدأ قاضى القضاة الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا فى ذلك ، ولكن الذى يذهب إليه شيوخه أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول فى الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلق[4] فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء — عليهم السلام — بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخبر ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضاً ، ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا فى الأصول فإنه يذكر أنهم اختلفوا فى الفروع ، مثل القول فى بقاء الكلام ، وفى الحكاية والمحكى ، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفى أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل فى موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويدحض حججهم ، فيرد على « هشام بن الحكم » ومن تبعه ، الذين قالوا إن القرآن صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ؛ ويعارض « ابن كلاّب » ومن تبعه من الكلابية ، فى أن كلام الله عز وجل غير مخلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث ؛ ويناقش الأشعرى الذى قال بأن القرآن قديم ، وقال إنه لا يقال فيه : هو الله ولا غير الله ، ولا هو هو ، ولا غيره ؛ ويدحض قول « الحشوية » سواء من قال منهم إن القرآن هو الخالق ، ومن قال « هو بعضه » ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه « يوجد فى غير مكان » . ومن قال إنه « يوجد فى مكان » . . وما إلى ذلك ، ثم يقرر « أن الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام محدث ، وأن طريق إثباته متكلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته » .

الجزء الثامن[1] :

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع فى ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم فى خلق الأفعال وفى مشكلة الجبر

(١) الإرادة ، ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨ .
(٣) حققه الأستاذ إبراهيم الإبيارى ، (مصدر) .
(٤) انظر النص الناشر .

(١) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (مصدر) .

والاختيار . ويذكر أن جميع المعتزلة ، فيا عدا معمرا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا[1].

ويعرض قاضي القضاة في فصول كتابه العشرين لآراء المعتزلة المتنوعة في خلق الأفعال ويناقش خصومهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفقون على تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم ؛ والخلاف فقط في مدى تأثيرهم في هذا التصرف ، فمن قائل إنهم محدثوه ، ومن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم — على حد تعبيره — أن الله يحدثه بحسب قصده[2]. ويذهب قاضي القضاة إلى أبعد من هذا ، فيرى أن تصرف الساهي والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذي يقع به في حال اليقظة[3].

ويرى عبد الجبار أن المقدور الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداهما حادثة والأخرى قديمة[4].

الجزء التاسع[5] :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع في حوالى ١٠٠ لوحة مخطوطة . ويوجد فيه نقص كبير في آخره . ويعد هذا الجزء مكملا للجزء السابق ، بل يظن — لأول وهلة — أنه فصل من فصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه « باب التوليد » ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

(١) انظر النص الحادي عشر .
(٢) انظر النص الثاني عشر .
(٣) انظر النص الثالث عشر .
(٤) انظر النص الرابع عشر .
(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (تحت الطبع) .

ويتناول هذا الجزء الكلام في أفعال الإنسان وما يجب أن يثبت فعلا وما يجب أن ينفى عنه ، وفي أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر[1] ، وفي بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفي أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض في المحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفي التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفي ما يصح أن يكون سبباً للفعل المتولد وما لا يصح ، وفي أن العلم لا يتولد إلا عن النظر[2] ، وفي الصفات التي تتعلق بالمتولد وفاعله ، وفي الأسماء التي تطلق على السبب والمسبب ، وفيما يقوله المجبرة في هذا الصدد .

الجزء الحادي عشر[3] :

يقع هذا الجزء في حوالى ٣١١ لوحة مخطوطة . ويتناول الكلام في الآجال ، فيرد قاضي القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخي عن المجبرة ومن وافقها من الحشوية من « أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على أن لا يقتله في تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله » ، بأن الآجال هي الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق في ذلك بين المقتول وغير المقتول . ويرى — كما يرى شيوخه — أن للإنسان أجلا واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلان أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق كانا سيموتان لو لم يصبهما قتل أو غرق[4].

ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام في الأرزاق ، فيبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم في الأسعار والرخص

(١) انظر النص الخامس عشر .
(٢) انظر النص السادس عشر
(٣) حققه الأستاذ الشيخ محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، (تحت الطبع) .
(٤) انظر النص السابع عشر .

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البدل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى . أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ، لأنه لو انخفض سعر المتاع فى مكان آخر كان لا يعتد به . فكذلك فى وقت آخر . وعلى عكس ذلك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم فى التكليف ، فيبين وجه الحكمة فى ابتدائه تعالى الخلق ، ووجه الحكمة فى التكليف ، وفى حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفى شروط حسن التكليف ، وفى ماهية المكلف وحقيقته[1] ، وفى بيان صفات المكلف ، وفى الصفات التى يجب أن يختص بها المكلف ، وفى جملة ما يقتضى التكليف وجوبه ، وفى الفناء والإعادة ، وفى شروط الأفعال التى يتناولها التكليف .

الجزء الثانى عشر[2] :

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع فى أكثر من ٥٣٠ صفحة ، ويتكلم فى النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئت فقل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة ثمرة له . وقد حاول قاضى القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المختلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه التى أثيرت حوله .

ويبين عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، فيراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخير هو المقصود هنا ، كما يقول[3] ، ذلك أنه يقوم على التفكير الذى يؤدى إلى الحقيقة .

والنظر يشبه الاعتقاد ، ويخالفه فى الوقت ذاته . يشبهه فى أنه يتعلق بغيره ، فإن كان الاعتقاد يتعلق بالشىء المعتقد فيه ، فإن النظر يتعلق بالمنظور ، ويخالفه فى أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التى عليها الشىء ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة للشىء ، بل يبحث فيما إذا كان الشىء على صفة أو على ضدها[1] .

وتدعو الدواعى والخواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والخاطر عند أبى على الجبائى ظن أو اعتقاد ، وعند ابنه أبى هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها[2] ويصدر النظر — كسائر الأفعال — عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثيراً تارة ، ويكون قليلا تارة أخرى ، ويخضع للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والقبح .

ويعرض قاضى القضاة هنا إلى ما سبق عرضه فى كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فمن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلا أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ، ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحى والإلهام .

ولا يفرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ، والعلم هو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم فى شىء ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده[3] .

الجزء الثالث عشر[4] :

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع فى ٥٨٠ صفحة ، وينقسم إلى بابين كبيرين هما : اللطف والآلام . ويذكر قاضى القضاة أن الكلام فى اللطف

(١) ص ١٨٠ ظ .
(٢) حققه الدكتور إبراهيم مدكور ، (صدر)
(٣) انظر النص الثامن عشر

(١) انظر النص التاسع عشر .
(٢) انظر النص العشرين .
(٣) انظر النص الحادى والعشرين .
(٤) حققه الدكتور أبو العلا عفيفى ، (صدر) .

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبنى الشرائع عليه ؛ فمن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول في اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التي أوردها المعارضون ، ثم بنى على ذلك كله الكلام في الآلام ، وهي التي يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعوض عليها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفسدة .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حينما يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف بأنه لطف . وكلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذي يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعي إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعتزلة قد استعملوه فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن القبيح لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعلة المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء[1]

أما الباب الثاني فيتكلم فيه قاضي القضاة عن الآلام فينفي طريقة الثنوية في أن الآلام والغموم تقبح لذاتها ؛ وينفي أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية في أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب ؛ وينفي كذلك طريقة عباد في أنها تقبح إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ؛ ويعارض طريقة المجبرة في أنها تقبح من العباد لموضع النهي ، وتحسن من الله تعالى

(١) انظر النص الثاني والعشرين .

لكونه مالكاً . ولا يقبل طريقة أبي علي — التي تظهر من كتبه — في أنها تحسن من الله تعالى للأعواض فقط ، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الجبار باختصار بعض آراء شيخيه أبي علي وأبي هاشم[1] ، يثبت رأيه في الآلام ؛ فيرى أن الآلام تحسن لانتفاء وجود القبح عنها[2] .

الجزء الرابع عشر[3] :

موضوع هذا الكتاب « الأصلح » ، ويقع في حوالى ١٩٨ لوحه مخطوطة ، وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هي : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب[4] ، وأنه في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله ، وفي حصر الوجوه التي تقع فيها الواجبات . ثم يبين الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، ويبين حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبين أن ابتداء الخلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، فيتكلم عن التكليف العقلي من علم وعمل ، ويبين صفات المكلف ، وفي الجزاء الذي يناله . ويدور الباب الثاني حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوبة من الذنوب

وينهي عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : « ونحن نبتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأنا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل

(١) اللطف ، ص ٢٢٦ — ٢٢٩ .
(٢) انظر النص الثالث والعشرين .
(٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .
(٤) انظر النص الرابع والعشرين .

بباب الوعيد . وغيره . فأخرناه لنذكره فى موضعه . يتلوه إن شاء الله الكلام فى النبوات »[1]

الجزء الخامس عشر[2] :

يتكلم هذا الكتاب فى النبوات ، ويقع فى حوالى ٢١٦ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة : أولها الكلام فى النبوات ، وثانيها الكلام فى المعجزات ، وثالثها الكلام فى الأخبار .

وفى الباب الأول يقول قاضى القضاة إن الجنس الأول من هذا الباب سيتناول الكلام فى جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ والجنس الثانى فى الكلام فى وقوع البعثة ؛ والجنس الثالث فى الكلام فى نبوة نبينا صلوات الله عليه ، ويقول فى هذا الجنس ما يأتى : « . . . وإذا كانت شريعة نبينا صلوات الله عليه ناسخة لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يدخل فى ذلك الكلام فى نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم يختص بالقرآن الذى هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن يدخل فى ذلك الكلام فى كونه معجزاً وفى سائر ما يتصل به ، ونذكر الكلام فى مطاعن المخالفين والملحدين فى ذلك ، وزوال الشبه فيهما كما يجب أن نذكر مطاعنهم فى الشرعيات »[3].

ويبدأ عبدالجبار فى وصف النبى ، فيقول إن كلمة النبى مأخوذة من النبوة والنباوة وأن هذه الكلمة لا يقع فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل فى كل رفعة ، وصارت فى الشريعة والتعارف مستعملة فى رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل فى رفعة المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة مخصوصة استعملت فيها . كما أن الكفر لا يستعمل فى العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدراً مخصوصاً ، فعند ذلك يخص بهذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ، كما أن كلمة مؤمن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم تستعمل اللفظة بالهمز ، أما إذا همزت فهى مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام[1].

ولا بد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى ويؤديها للناس ، ويضحى فى سبيلها ، حتى يعلو الحق ويزهق الباطل ، وهو — فى سبيل أدائها — تظهر عليه المعجزات[2].

وفى الباب الثانى ، يعلق قاضى القضاة وقوع بعثة الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس . فمعرفة دلالة المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ؛ أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول فى المعجزات . وهذا الموضوع هو الذى تدور عليه فصول هذا الباب . ويدافع القاضى عن رأيه هذا ، ويفند قول من يناقشه فى أن كون البعثة فرع على الشىء المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز[3].

وفى الباب الثالث ، يتكلم قاضى القضاة فى الأخبار ، فيبين حقيقة الخبر وحده وفى صفة الخبر ، ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذباً ، ويبين أن فى الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

الجزء السادس عشر[4] :

موضوع هذا الجزء هو « إعجاز القرآن » ، وهو يقع فى ٤٣٨ صفحة ، ويحتوى على أربعة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى الخبر ، والكلام فى جواز

---

(١) كتاب الأصلح ، ص ١٩٨ ظ .

(٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى وأكمله الدكتور محمود قاسم ، (تحت الطبع)

(٣) النبوات ، ص ١ ظ .

(١) المرجع السابق ، ص ٣ و .

(٢) انظر النص الخامس والعشرين .

(٣) انظر النص السادس والعشرين .

(٤) حققه الأستاذ أمين الخولى ، (صدر) .

نسخ الشرائع[1]، والكلام فى ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفى إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والكلام فى إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته .

وفيه يقول قاضى القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، وبقدر من الرتبة فى الفصاحة خارج من عادة الناس . فمعنى قولنا فى القرآن : إنه معجز ، أنه يتعذر على المتقدمين فى الفصاحة فعل مثله ، فى القدر الذى قد اختص به[1].

ويؤول القاضى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله : كان الله ولا شىء، ثم خلق الذكر، بأن ذلك « لا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين ، لأنه إنما ذكر خلق القرآن ، وقد يجوز أن يكون خلق معه وقبله من يعتبر به ، ويصلح بتأمله »[2].

وعلى هذا التأويل الذى يراه قاضى القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن فى هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن فى الصحف الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صحيح ، بل هو برهان على ما فى التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا بد من أن يخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على يده ، ويجعل معجزة له[3].

ويذكر قاضى القضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دلالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته . وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التى توجب كونه معجزاً ، « وأنه

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ — ٢٢٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .
(٣) انظر النص السابع والعشرين .

فى بابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فاذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيما يختص به من قدر الفصاحة لأتوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم فى الفصاحة وقوة الدواعى إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شبهة ، فواجب أن يكون ناقضاً للعادة »[1].

الجزء السابع عشر[2] :

موضوع هذا الجزء هو « الشرعيات » ، ويقع فى ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب ينقص من أوله حوالى أربعين ورقة مخطوطة ، كما ينقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده .

وموضوع هذا الجزء « يلتقى فيه (الأصلان) اللذان سماهما الأقدمون: أصل الاعتقاد وأصل العمل . . أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضى القضاة لهذه الناحية مبيناً صلة أصول الفقه — أصول العمل — بأصول الاعتقاد ، وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر فى هذا الكتاب ما يجرى مجرى الأصول . وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . . ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع فى تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاؤها مع أصول العقيدة : يتناول ما قد يجمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون التعرض له أحياناً . ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله »[3].

ويتناول هذا الجزء الكلام فى بيان وجوه معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله بخطابه ، والكلام فى

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .
(٢) حققه الأستاذ أمين الخولى ، (صدر) .
(٣) الشرعيات ، المقدمة ، ص ه .

الإجماع[1] ، والكلام فى أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام فى القياس ، والكلام فى شروط العلة وأحكامها ، والكلام فى الاجتهاد والكلام فى خبر الواحد .

الجزء العشرون[2] :

موضوع هذا الكتاب « الإمامة » ، ويقع فى حوالى ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام فى الإمامة ، والكلام فى الصفات التى إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصير به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين ، والكلام فى إمامة أبى بكر ومن بعده ، والكلام فى التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجرى عليها لأجلها ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهامة التى أثارت جدلا ونقاشاً بين المسلمين ، فعلى رأى الشهرستانى : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان ومكان[3] .

والاختلاف فى الإمامة يبلغ شطر الاختلاف فى المسائل الدينية العقدية . يقول الشهرستانى : « وانقسمت الاختلافات بعده (بعد الإمام على) إلى قسمين : أحدهما ، الاختلاف فى الإمامة ، والثانى الاختلاف فى الأصول » .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة فى رأى « أهل السنة » ، لا تلحق بالعقائد ، وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة : « وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد »[1] .

ولكن الإمامة فى رأى الشيعة لها أهمية كبرى ، ويعبر عن هذه الأهمية الشيخ محمد الحسينى آل كاشف الغطاء فى كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ، فيقول : « إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين ، هو القول بإمامة الأئمة . . وهو فرق جوهرى أصلى ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التى تقع بين أئمة الاجتهاد . . كالحنفى والشافعى وغيرهما »[2]

والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد فى الله ، ولا باعتقاد فى الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا باعتقاد فى البعث واليوم الآخر ، ولكن الذى أثار الحروب وأسال الدماء هو حب الاستمتاع بالجاه والسلطان .

وأراد القاضى عبد الجبار أن يضع الأمر فى نصابه وأن يبين خطأ الشيعة الإمامية فى موقفهم من هذه المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التى يناقشها هى آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً عليها فحسب . يذكر القاضى — فى كتاب الإمامة — أن الإمامية مجمعون على أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به ، بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام فى حال التقية أن يقول : إنه ليس بامام ، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كان مصيباً فى جميع أحواله ، وأنه لم يخطىء فى شىء من أمور الدين[3]

---

(١) انظر النص الثامن والعشرين .

(٢) حققه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، (تحت الطبع) .

(٣) الشهرستانى ، ص ٢٠ ، طبعة بدران .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١٠٤٦ .

(٢) التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الشهرستانى ، ومقالات الإسلاميين ، والفرق بين الفرق .

وإذا كان قاضى القضاة يناقشهم فى هذه المسائل ويخطئهم فيها ، فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبى بكر رضى الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذى يتلوه فى ذلك عمر ، ثم عثمان ، ثم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة ، وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينما يتحدث عنه – فى كتابه المغنى – يقول : « أمير المؤمنين » ، ولا يصف بهذا الوصف أبا بكر أو عمر أو عثمان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسمائهم المجردة . ومع ذلك فإنه يرى شرعية خلافة سيدنا أبى بكر ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقاً مع الزيدية : شيعة اليمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية » أنه لما سئل عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قال : « إنى لا أقول فيهما إلا خيراً ، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً »[1].

وخلافة أبى بكر[2] وعمر – فى رأى القاضى – صحيحة شرعية ، ولكن أمير المؤمنين علياً رضى الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقرابة ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه عبد الجبار فى الجزء الأخير من كتاب المغنى .

• • •

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبير أدق هذه هى الأجزاء الأربعة عشر[3] التى اكتشفت – حتى الآن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار . وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن مؤلفه . وكتاب المغنى جد خطير ، لأنه – فيما أعتقد – أول[1] كتاب يظهر فى فلسفة المعتزلة ، فمؤلفه معتزلى صميم ، يعبر عن آراء شيوخه ، ويحاول أن يعطى فكرة عنها . وقد كنا ، قبل نشره ، نتلمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال ، يعرض آراء المعتزلة ويناقش خصومهم ويحكى شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعتزلة فيما استنوه من منهج فى العقائد وعلم الكلام .

٤ – منتخبات من كتاب المغنى

النص الأول

فصل فى الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ، بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرئى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المرئيات اختصاص ، كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا يحصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن المعلوم لا يصير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به . . . فقد يثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك عما نذكره من بعد ، ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع[2].

---

(١) الفرق بين الفرق ، للبغدادى ، ص ٢٥ ، ط . المعارف .

(٢) انظر النص التاسع والعشرين .

(٣) هذا عدا الجزء الأول الذى أثبتنا أنه ليس من المغنى .

(١) لا ننسى كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشر فى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

(٢) الجزء الرابع ، ص ٤٩ ظ – ٥٣ ظ .

النص الثانى

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ، لأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدثهما مركبين ، وبينا أن فى الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبينا أن الجسم محدث كالتركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فمن أين أن له محدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثاً من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك فى سائر المركبات[1] ؟

النص الثالث

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم (يقصد المجوس) يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم فى أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة الثنوية . وهذا الذى دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازعاً له . فما أبطلنا به قولهم فى هذا الباب وبينا به أن اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الألم يكون حسناً ، يبطل قول المجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه[2] .

النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف يجوز أن يقال إنه معبود فى الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو

(١) الجزء الخامس ، ص ٢٢٣ و ، ظ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ و ، ظ .

جاز ذلك ، لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها وإلها لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل . على أنه يجب - على قولهم - أن يجوز عليه الموت والآلام ؛ ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم تحق له العبادة ، وكان حاله فى الحاجة كحال سائر الأجسام[1] .

النص الخامس

الكلام فى وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة فى الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء ، وبين ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد فى هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد فى التحقيق النفىَّ ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفى لا يستحق للنفس ولا للعلل . والذى قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلة ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؛ لأنه الذى بنى أصل الكلام فى هذا الباب[2] .

النص السادس

فصل فى حقيقة الفعل وحده . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلا له ، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلا ، ولا المعدوم فى حال عدمه[3] .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ و .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ ظ ، ٣١٩ و .
(٣) التعديل والتجوير ، ص ٥ .

النص السابع

الكلام فى الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذى يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا يختار القبيح على وجه . يدل على ذلك أن الواحد منا ، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عنهما وقبحهما ، لم يجز أن يختارها ، نحو أن نعلم أنه إن صدق وعدل توصل إلى درهم يحتاج إليه ، ومتى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يختار فعلهما على وجه . واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبائح كلها . . . ومنها ، أنه تعالى غنى عن فعلها . . ومنها ، أنه عالم بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه متى كانت هذه حاله ، لا يختار فعل القبيح البتة ، ومنها ، أن الذى له ومن أجله لا يختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، وبأنه غنى عنه دون غيره[1] .

النص الثامن

فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . اعلم أن ما قدمناه من الأدلة فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . . . وما دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض ، كما لو قالوه فى العلم القديم[2] .

النص التاسع

فصل فى أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة . اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد لنفسه ولا لنفسه ولا لعلة وبإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة : لأنا لو لم نقل بذلك ، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلا . فإذا لم يكن إلى نفى كونه مريداً سبيل ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة[1] .

النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل فى أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدراً ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذى تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن يجرى مجرى سائر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة ، فكذلك القول فى القرآن ؛ لأن الوجه الذى وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة ، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق[2] .

النص الحادى عشر

اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه[3] .

النص الثانى عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .
(٢) الإرادة ، ص ١٣٧ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٢) خلق القرآن ، ص ٥ ، ٢٠٨ .
(٣) المخلوق ، ص ٣ .

قصده ، وإنما يختلفون فى مرتبة تأتيه ، فنهم من يقول : إنه محدثه . ومنهم من يقول : إنه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال فى ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضرورى ، وبين أن يقال مثله فى سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها[1].

النص الثالث عشر

فصل فى أن تصرف الساهى والنائم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته . الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذى يقع منه فى حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب فى تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه فى حال يقظته ، فى القدر . وكما لا يجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؟ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه للعادة صار تصرفه فى حال نومه كتصرفه فى حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ، كما يجرى ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة[2].

النص الرابع عشر

فصل فى استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين . ومما تجب معرفته فى هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشىء مقدوراً له عند العدم ، يجب كونه مفعولا له عند الوجود فعلا لأحدهما دون الآخر . لأنه لا يخلو القول فيه ، لو لم يكن لهما جميعاً ، من وجهين : إما أن يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على وجه واحد ، أو يقال : إنه يحدث منهما على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثانى ، لأنا قد دللنا ، فى

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشىء من وجهين ، فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل[1].

النص الخامس عشر

فصل فى أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر ، وأنه يفعلهما كما يفعلهما . قد بينا فيما تقدم أن الذى يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه ، مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة فى الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ، فيجب أن تكون جميعها فعله . وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، لم يختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطريقين أن تثبت أفعال الجوارح فعلا له ، كما تثبت الإرادة فعلا له . ومتى يعنى كونه فاعلا لأفعال الجوارح ، والحال هذه ، لزم نفى كونه فاعلا للإرادة . وفى هذا نفى الفعل أصلا فى الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله فى الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه[2].

النص السادس عشر

. . . وأما العلم ، فانه يتولد عن النظر ، وقد يجوز أن نفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر . لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن يجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا يحصل له فى تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذى حصل فى الابتداء ، وقد علمنا

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) التوليد ، ص ١٧٤ ظ ، ١٧٥ و .

فساد ذلك . فإذن ، قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن تفعل العلم إلا متولداً ، لصح أن تفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يولد الاعتقاد ، وإنما يولد العلم ، لأنه كالجهة لكونه علماً[1].

النص السابع عشر

الذى يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، فى ذلك (يقصد الآجال) أن الآجال هى الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ؛ فما علمه ، تعالى ، أن موته يحدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة، وكان يكون ذلك أجلاً لهما على جهة التقدير ؛ وإن كان لا يقال الآن أن ذلك أجلهما . ولذلك يمنعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبطلون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون فى ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل عليهم[2].

النص الثامن عشر

فصل فى بيان حقيقة النظر . اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه : عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى ، التماساً لرؤيته ؛ وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف فى أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ و .

(٢) الجزء الحادى عشر ، كتاب الآجال ، ص ط ، ٦ ، و .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ؛ وبهذا تعلم الحقائق[1].

النص التاسع عشر

فصل فى ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاعتقاد ، فى أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ؛ وإن كان يخالف الاعتقاد فى أنه يتعلق بكون الشىء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها[2].

النص العشرون

فصل فى أن الخاطر كلام دون غيره . الذى قاله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة : إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر فى مسألة له مفردة فى الخاطر : أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال فى سائر كتبه : إنه كلام ، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعى وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام لم ينب منابه . . . واعلم أن المعتمد فى ذلك ، أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً ، أو اعتقاداً ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً[3].

النص الواحد والعشرون

قد بينا ، فى باب الصفات ، أن الذى يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشىء ، ساكن

(١) النظر والمعارف ، ص ٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠١ — ٤٠٤

النفس إلى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختاً ظاناً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك لمعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيده بقولنا : علم ومعرفة[1].

النص الثانى والعشرون

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيراً فى الألطاف (يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف) على حد استعمالهم له فى التمكين ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألطاف — كما بيناه — كالحاجة إلى التمكين ، فالواجب أن يقال ذلك فيها[2].

النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها (يقصد الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها . فمتى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن للقبيح وجوهاً معقولة بثباتها وثبات أحدها يقبح القبيح ، وأن الحسن يعترى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض. فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا يحسن للنفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح[1].

النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب . اعلم أنا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليفرق بينه وبين ما عداه ؟ فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل فى استحقاق الذم بألا يفعل ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له فى ذلك ، ولسنا ندخل استحقاق الذم بفعله فى الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن نحد للشىء بما به يبين من غيره ، والذى به يبين الواجب من غيره ما قدمناه . وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بألا يفعل ذلك بعينه ، أو بألا يفعل ذلك إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل فى ذلك كل واجب على اختلاف وجوه وجوبه ، لأن لجميع ذلك مدخلا فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب فى حكم الضد للقبيح ، لأنه الذى له مدخل فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب مدخل فى استحقاق الذم بألا يفعل[2].

النص الخامس والعشرون

فصل فيما يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا بد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه ، وأن يصبر على كل

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
(٢) اللطف ، ص ١٩ .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .
(٢) الجزء الرابع عشر ، ص ٤ و .

عارض دونه ، وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكرناه ، فلا بد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط . ولو جاز من جهة العقل أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذى له يكون رسولا هو الذى قلناه أولا ، والذى له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة[1].

النص السادس والعشرون

الكلام فى المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسل فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذى لكونها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأنا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوبها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا ينقض ذلك ما ذكرناه الآن ، لأنا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أنا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالةالمعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه[2].

النص السابع والعشرون

. . . وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان فى جبل ، إنه قد لا يكون علماً ، فإذا انصدع الجبل وصار علماً ، لظهوره وخروجه عن العادة ، فكذلك خلق القرآن أولا ليس بعلم ، فاذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علماً ، وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خارج عن العادة فى الوجهين ، فكذلك القول فى إنزال القرآن ، وكل ذلك يبين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله فى كونه دلالة ومعجزاً به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ، ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكذلك وجب تقدمه ، ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزاً من جهات على ما بيناه[1].

النص الثامن والعشرون

فصل فى بيان صورة الإجماع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا فى الخطاب : إنه يجب أن تعرف كيفية المواضعة عليه ، ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجماع : حصول مشاركة البعض فيما تسب إلى أنه إجماعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر به ، ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم فى ذلك واشتراكهم فيه فى وقت واحد أو أوقات ، كما لا فرق فى ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا فى أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرهما . والحال واحدة فى أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعاً منهم ، من حيث اللغة ، أن ذلك حق أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشتراكهم فيه بمنزلة فعل الواحد ، فى أنه لا يفيد ذلك ، وبمنزلة كون الكلام خبراً فى أنه لا يفيد كونه صدقاً وحقاً . فهو موقوف على الدلالة ، ويخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدق ،

(١) النبوات ، ص ٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ ظ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلقها بالشيء على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيما يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيما انفرد كل واحد منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين[1].

النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجماعهم على الرضا بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فلو لم يكن يصلح لها ، لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله . لأن الأمة لا تجمع على خطأ ، والرضا بمن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قيل : فمن أين أنه كان إماماً بنفسه ، وهلا جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائباً عن أمير المؤمنين جارياً مجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطرار خلاف ذلك من حيث ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ، ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ، فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ، وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ، وبطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل ورأى ونسب وغير ذلك . فيجب أن يكون صالحاً للإمامة .

فإن قالوا : ومن أين أنه كان مؤمناً ، فضلا عن أن يكون فاضلا ، ليصح ما ذكرتم ؛ وهلا كان على حمله كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ، نعلم انتقاله إلى الإيمان والتصديق بالرسول فلا يجوز أن يكون باقياً على حالته ؛ بل اليقين قد حصل بانتقاله . على أنا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز والشك .

. . وبعد ، فإنا نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه ويمدحه على الحد الذى نعلم ذلك فى أمير المؤمنين وغيره ، وذلك يمنع من كونه كافراً . وما ثبت منه عليه السلام من تسميته « صديقاً » يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة فى بابه يدل على بطلان هذا القول . فأما من يقول : إنه ارتد بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فانما بنى هذا القول على أن الإمامة لأمير المؤمنين بنص جلى ، فإن من وثب عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك[1] .

(١) الشرعيات ، ص ١٥٣

(١) الإمامة ، ص ١٢٠ و ، ظ



فهرس المجلد الأول

من

تراث الانسانية

ويشمل :

١ ـ فهرست الكتب .

٢ ـ فهرست المؤلفين .

٣ ـ فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

المؤلفون

الباحثون